

Teológia

A TARTALOMBÓL

JÉZUS KRISZTUS UGYANAZ TEGNAP, MA ÉS MINDÖRÖKKÉ!

A Jézus-kérdés és korunk filozófiai gondolkodása — Jézus valóságos Isten és valószínű ember — Jézus emberi tudása és öntudata — Ökumenikus krisztológia — Jézus istenségébe vetett hitünk szentírási alapjai — Önmegvalósításunk Krisztusban — Személyiségünk kibontakozása Jézus Krisztusban — A szeretet és szolgálat Királya — A Szentlélek Jézus megváltó művének folytatója — Krisztus megélése a közösségben — Testvériségünk Jézus Krisztusban — A lelkes hitbenjáró ember — Krisztus-központú nevelés — A feltámadt Krisztus megtapasztalása a plébániai közösségben — Hogyan beszéljünk a gyermekeknek Istenről?

Balikó Zoltán — Boda László — Csanád Béla — Előd István — Gál Ferenc — Goják János — Jelenits István — Kiss László — Kocsis Elemér — Komesz Máttyás — Koncz Lajos — Mátrai Benedek — Nyíri Tamás — Széll Margit írásai.

XII. évf. 1978. 4. sz.



teológia

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XII. ÉVFOLYAM, 4. SZÁM

1978. DECEMBER

TANULMÁNYOK

NYÍRI TAMÁS: A Jézus-kérdés és korunk filozófiai gondolkodása – –	196
GÁL FERENC: Jézus valóságos Isten és valóságos ember – – – –	201
ELŐD ISTVÁN: Jézus emberi tudása és öntudata – – – – –	206
KOCSIS ELEMÉR: Ökumenikus krisztológia – – – – –	211
JELENITS ISTVÁN: Jézus istenségébe vetett hitünk szentírási alapjai –	215
BODA LÁSZLÓ: Önmegvalósítás Krisztusban – – – – –	220

TÁVLATOK

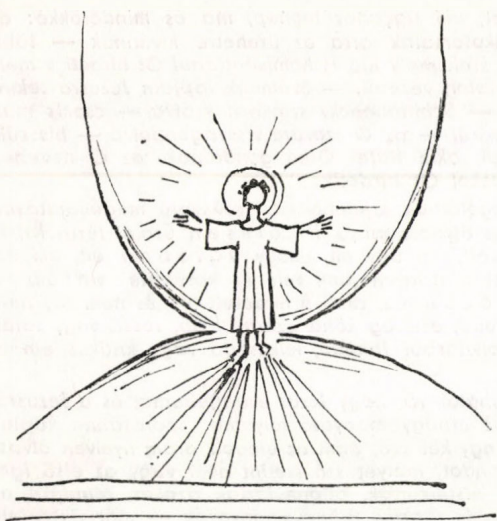
Személyiségünk kibontakozása Jézus Krisztusban (<i>Széll Margit</i>) – –	225
--	-----

KÖRKÉP

A szeretet és szolgálat Királya (<i>Sz. A.</i>) – – – – –	231
A Szentlélek Jézus megváltó művének folytatója (<i>Mátrai Benedek</i>) –	233
Krisztus megélése a közösségben (<i>Goják János</i>) – – – – –	237
Testvériségünk Jézus Krisztusban (<i>Komesz Mátyás</i>) – – – – –	241

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

A lelkész hitbenjáró ember (<i>Balikó Zoltán</i>) – – – – –	246
Krisztus-központú nevelés (<i>Csanád Béla</i>) – – – – –	249
A feltámadt Krisztus megtapasztalása a plébániai közösségben (<i>Koncz Lajos</i>) – – – – –	253
Hogyan beszéljünk a gyermekeknek Istenről? (<i>Kiss László</i>) – – –	258



BM

„Mikor üdvözítő Istenünk jósága
és emberszeretete megjelent —,
megmentett minket.”

(Tit 3,4.)

Az isteni kinyilatkoztatás célja nem egyszerűen csak ismeretek közlése, nem is csupán valamiféle isteni pedagógiának nevelő eszköze, hanem Istennek szoros kapcsolatteremtése, mi több: egyesülése az emberrel. Ez a kinyilatkoztatás csúcspontja akkor éri el, amikor az Igeme g e g t e s t e s ü l. Teológiáknak nincs mélyebb, gazdagabb kijelentése, teológus és hívő keresztény ember nem mondhat ki többet és nagyobbat, mint ezt: *Verbum caro factum est* — az Isten örök Igéje köznép jött, testet öltött, emberré lett. — Krisztus úgy hozott számunkra megváltást, hogy megtestesülésével, életével, szenvedésével, halálával és feltámadásával Istent egészen hozzánk, minket pedig az Istenhez kapcsolt. Sőt, föltámadásával túltevet az földi, anyagi korlátokon, elvezet az örök léthez.

Mindezek után kijelenthetjük: kereszténységünk nem tanrendszer csupán, nem is erkölcsi kódex, hanem egy élő és valóságos személy, az Istenember, a megváltó: Jézus Krisztus.

Az I. század vége felé a korai kereszténység egyik kiemelkedő prófétája — Jánosnak hívták — leveleket intézett a kisázsiai közösségekhez. Ezekben a közösségekben reprezentáltan benne volt és élt az akkori összegyűlés, de fellelhetjük bennük magunkat mi is, a késő utókor rész- és összegyűléseit is. János prófétaként szólott ezekhez az egyházközösségekhez, azaz nem a saját emberi bölcsességét, hanem Isten üzenetét, Jézus Krisztus figyelmeztető szavát kívánta közvetíteni hozzájuk. A Feltámadott nevében dicséret, kérlel, korholja, ítéli meg őket. Krisztus szól általa az egyházakhoz.

Az efézusi közösséghez többek között ezeket írja: „Aki a hét csillagot jobbában tartja... a következőket mondja: Tudok tetteidről, fáradozásaidról és türelmedről. Tudom, hogy nem tűröd a gonoszokat és próbára tetted azokat, akik hamisan apostoloknak mondják magukat, noha nem azok, hanem hazugok. Hűséges is vagy, szenvedtél nevéért és nem fáradtál bele. De szemedre vetem, hogy elhagytad a kezdeti szeretetet. Gondold meg, honnan sülyedtél ide. Térj meg, mert különben elmozdítom gyertyatartódát, ha nem tartasz bünbánatot” (Jel 2,1–5). — Hasonlóképp szólítja meg a többi kisázsiai közösséget — korának egyházát — Krisztus nevében, Krisztus dicséretét, feddéseit, sőt ítéletét közvetíti számunkra.

Mi, a XX. század utolsó harmadának egyháza, aligha tehetünk mást, mint kérjük Istent: támadjanak közöttünk újra hitelt érdemlő, az ő üzenetét közvetítő, mai feladatainkat élénkítő próféták. Talán akadnak a ma egyházában is ilyen hívő, figyelmeztető küldöttek. Talán még nem érkezett el az óra, hogy dicséret és feddés, kintartásra és megtérésre szólító szavak elhangozzék. De talán már mégis szólnak, sőt kiáltanak is, szavuk azonban ma is — akárcsak egykor — pusztába kiáltó szó marad.

Jelen számunk írói nem tartanak rá igényt, hogy — miként régen János, a pártmoszi látó — súlyos szavakat intézzenek az olvasókhöz. Egyre azonban vállalkoznak, mi több, hivatásból fakadó kötelességüknek érzik, hogy vállalják: Jézus Krisztusról szólnak, őt hir-

detik, a Megfeszítettet (vö. 1Kor 1,23). Azt, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké: az Istenember, az emberek Megváltója. Munkatársaink arra az üzenetre kívánnak — több szempont szerint — rámutatni, amely Órála szól, mely ma is hamisítatlanul Őt hirdeti s mely mélyeséges meggyőződésből Őfelé kíván mutatni, vezetni. — Számunk lapjain Jézusra tekintünk vissza, arra a Jézus Krisztusra, akiről — Schillebeeckx szavával szólva — csakis mint él ő r ő l szólhatunk. Aki él, velünk él és akiről — az Ő szavára visszagondolva — hisszük, hogy egyházával van most is. Mindazokkal, akik hittel Óréa gondolnak, az Ő nevében gyűlnek össze, szavukkal, tollukkal és tetteikkel Őt hirdetik.

Akár korunk dogmatikusainak, akár egzegétáinak kijelentéseit, szakszerű megállapításait olvassuk, egyhamar szembeötlik, hogy nem is olyan könnyű hitelesen szólni Jézus Krisztusról. Arról, aki az volt, aki valóban volt, aki úgy élt, ahogy valóban élt, aki azt mondta, amit valóban mondott, akivel az történt, ami vele és körülötte valóban történt. Akinek örömhíre, evangéliuma valóban az, amit ő hirdetett — és nem az, amit vele kapcsolatban számos elbeszélő, tudóskodó, esetleg költői szárnyalású, rossz, vagy talán nagyon is jószándékú, de mérhetetlen naivitásból fakadó, lelkesedő vagy kritikus ember mintegy két évezred során kitalált.

E néhány bevezető gondolatban csak utalhatok rá, hogy Jézus evangéliumát és a Jézusról szóló örömhírt rendkívül bonyolult, összetett áthagyományozó folyamat sodrásában kaptuk kézhez mi, a XX. század emberei. Alig van egy-két szó, amit az eredeti arám nyelven olvashatunk tőle vagy róla. Alig van egy-két mondat, melyet „ami vele és körülötte valóban történt. Akinek örömhíre, evangéliuma valóban az, amit ő hirdetett — és nem az, amit vele kapcsolatban számos elbeszélő, tudóskodó, esetleg költői szárnyalású, rossz, vagy talán nagyon is jószándékú, de mérhetetlen naivitásból fakadó, lelkesedő vagy kritikus ember mintegy két évezred során kitalált.” Ujra és újra áttisztították, átformulálták azokat. Mindjárt az első generáció igehirdetői, majd az írásban is rögzítő áthagyományozók — már visszafelé pillantva, a feltámadás hitének boldog birtokában — értelmezték a szavakat, az eseményeket. Hamarosan, már az első és második generáció idején szükségessé vált, hogy az adott helyi és életkörülményekre is alkalmazták mindazt, amit Jézustól és Jézusról tudtak, hogy — a helyi igényeknek megfelelően — erre vagy arra tegyék a hangsúlyt. Ilyen — nyugodtan mondhatjuk — bonyolult és alig áttekinthető csatornarendszeren jutott el minden ahhoz a fázishoz, amikor már az ún. hivatalos egyház kezdte — nem kis viták során — egyre inkább maradáno formában rögzíteni a szavakat és eseményeket. Azután — mintegy másfél évezred során — olyan megóvó máz, festék, konzerváló anyag került védő burokként az így kialakult és formákba öntött szövegre, hogy a legutóbbi — közel egy századnyi — időben nem kis erőfeszítésbe került a szakembereknek, hogy valamiképp megtisztítsák az ősi, mérhetetlen becsű képet a konzerváló anyag óvó, olykor szépítő, máskor némileg hamisító burkától.

Tudjuk, mindez első pillanatra többek számára zavarólag hathat. — Ami azonban változatlanul megnyugtathat, sőt lenyűgözhet minden hitét megvalló keresztényt, aki feladatként és hivatástudatból kell, hogy vállalja: az igazságot és nem a költészetet akarja hallani és elmondani a Názáreti Jézusról — és egyszersmind ami a legnagyobb biztatást adhatja az olykor bizonytalankodó, de tudományos becsületességgel a tényekkel szembenézni kívánó teológiai munkáknak is, az a következő: minden változtatás és ballaszt képtelen volt arra, hogy Jézus üzenetét elpusztítsa, hogy annak felszabadító erejét megtörje. Talán —, hogy a fenti hasonlatnál maradjak — arra a képre utalhatnék, melyet évekkkel ezelőtt pannonhalmi íróasztalom fölött találtam. Szürkés, feketés és kopott Mária-kép, a cinquecento egyik ismeretlen művésznének alkotása. A képet elküldtem a Szépművészeti Múzeumba, hogy szakértő kezek tisztítsák meg az idő porától, rárakódásaitól. Amikor a köztümltban visszakerült a helyére, engem is és mindazokat, akik megpillantották, lenyűgözt a kép derűje, már-már ragyogása.

Jézus örömhíre, üzenete és a Jézusról szóló híradás sohasem marad mintegy mögöttünk. Még csak azt sem mondhatjuk el: hogy nálunk, velünk van. Nem, mert előttünk jár, hív és vezet — a hívő keresztény pedig — a szakutató is — jó lélekkel csak arra törekedhet, hogy megközelítse, hogy nyomába szegődjön. Az egyház, az ún. leghivatalosabb egyház sem volt és nem is lesz sohasem képes mintegy „birtokba venni” sem Jézust, sem pedig evangéliumát. Nem volt és nem lesz képes merev és változhatatlan, kiegészítésre, teljesebbé tételre nem szoruló formulákba őt belekényszeríteni. Jézus és evangéliuma sokkalta nagyobb, mint a pápa, a püspökök, a papok és az egész egyház. Nem ok nélkül hangoztatta a 2. Vatikáni zsinat, hogy az egyház nincs, nem is lehet Isten kinyilatkoztató szava fölött, annak nem ura, azt csak aláztatosan szolgálhatja. Olyannyira, hogy az egyház és annak minden tagja — a tanítóhivatal és a legtanulatlanabb hívő — az evangélium ítélőszéke elé kell hogy álljon. Az igazi, a meghamisítatlan, a jámbor költészet és legendák világából kiszabadított, a Krisztusról szóló és csakis őt hirdető evangélium ítélőszéke elé.

Ezen a ponton minden kereszténynek, elsősorban a szakteológusnak — lelkiismeretvizsgá-

latot kell tartania: nem azonosítottuk-e olykor túlfent az egyházat, annak berendezkedését, emberi és korokhoz igazodó szemléletét magával Jézussal, az ő akaratóval és az ő evangéliumával? Nem voltunk-e olykor némi triumfalizmus megszállottai, azt tartva, hogy az egyház mindig és minden megnyilatkozásában Krisztust és az ő szavát tanítja, hirdeti? Nem vettük-e birtokba, nem sajátítottuk-e olykor ki Krisztust olyan mértékben, hogy közben elfeledtük: mi vagyunk az övé, az ő tulajdona, az ő nyája, mi vagyunk a vezetettek és ő a pásztor. — Vajon az egyház, a krisztushívők közössége valóban Krisztus evangéliumának szellemében és annak mércéje szerint élt és él-e, vagy olykor túlfent saját gyarló, emberi elképzelései, igényei szerint formálta és formálja életét, alkotja törvényeit, adja parancsait, előírásait?

Mindannyian tudjuk, hogy ezek a kérdések és a röviden fölvetett problémák csak felvillantásai a kérdések és problémák mögött meghúzódó egyetlen nagy kérdésnek: egyházunk jelen korszakában, a kereszténység mai órájában vajon úgy kívánjuk-e megoldáshoz, feloldáshoz vezetni a krízishelyzetet, hogy táborkra oszlunk, — pl. konzervatívok és progresszívek tábora, — hogy továbbra is a megosztás állapotát tartósítjuk-e vagy még fokozzuk is, vagy... és még sorolhatnám az alternatívákat: vagy pedig keresztény létünk alapjára és lényegére, Jézus Krisztusra mutatunk rá? — Ha krisztushívő keresztényeknek merjük nevezni önmagunkat, akkor habozás nélkül kell elismételni az Apostol szavát: „A lerakott fundamentumon, alapon kívül, mely Jézus Krisztus, senki mást nem rakhat” (1Kor 3,11). — „Egyházunk, kereszténységünk mai krízise végső soron a Krisztus-hit krízise.” (Walter Kasper) — A krisztushit nem más, nem lehet más, mint lelkiismeretes és meggyőződésből fakadó megvallása, hogy Jézus — a Krisztus. Nem gyermekmesék alakja, nem álmolovag, nem egy a számos farizeusi szószálhasogató törvényfabrikáló közül, nem... nem..., hanem a Názáreti Jézus, az Isten küldötte, a Lélektől felkent Messiás, a világ üdvössége, megváltónk és emberi történelmünk eszkatológikus beteljesítője.

Rudolf Bultmannak egyik gondolatára szeretnék emlékeztetni, a jeles tübingeni biblikus, Gerhard Lohfink konkretizálásában: Az Újszövetség szövegeit, melyek az imákról szólnak, sohasem leszünk képesek helyesen megérteni és kifejezni, ha magunk nem imádkozunk. — Azokat az elbeszéléseket, melyek a bűnök bocsánatáról szólnak, sohasem fogjuk felfogni és megfelelően értelmezni, ha magunk soha nem vágytunk még Isten megbocsátó irgalma után. — Jézus kijelentését: Ahol ketten-hárman az én nevemben gyűlnek össze, — soha nem fogjuk jól felfogni és magyarázni, ha magunk még nem éltük át, hogy mennyi örömet és gazdagodást jelenthet a krisztushívők meghitt együttléte. — És soha nem fogjuk az Újszövetséget, de annak egyetlen gondolatát sem meggyőződéssel elfogadni, hittel magunkéva tenni és megvallani, ha nem leszünk élő tagjai az egyháznak. Élni pedig, valóban élni csakis az tud, az lesz képes az egyházban, aki Krisztusban temetkezett el, hogy Őbenne éljen. Akinek élő és mások felé is kisugárzó, éltető a Krisztus-hite.

Krisztus nem írt semmit, nem hagyott ránk semmiféle írásos emléket, és nem is parancsolta meg, hogy írjanak róla. Ő — emberi módon szólva — nem elgondolt valamit, hanem élt, értünk és számunkra élt, — hogy megtegye az Atya akarát. De feltette a kérdést, követelő felszólítás módján: Kinek tartasz engem, hiszel-e, hisztek-e bennem? — Csakis ebből a hitből fakadhat Krisztusról szóló hiteles szavunk, a hitet ébresztő és hirdető szavunk. Mindazt, ami csak emberi egyházunkban és teológiánkban, mindazt, ami az emberi — mindig változó, korrigáló, kiteljesülő — tudás eredménye vagy tévedése: a kritika bonckése alá vehetjük, sőt kell is vennünk. De nem csonkíthatjuk meg és önkényesen nem is tágíthatjuk hitünk tárgyát, — aki valójában sohasem volt tárgy, hanem személy: Jézus Krisztus, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké, (Zsid 13,8).

* * *

Az elkövetkezőkben — egy-két kivétellel — azoknak az előadásoknak anyagát tesszük közzé, melyeket felkért előadók az 1978. januári „Teológiai Napok” során az ország mintegy 80 teológiai tanárának adtak elő. Megemlítjük, hogy a soron következő írások az előadásoknak csupán bővebb kivonatai. Helyszűke miatt számos részletet kénytelenek voltunk elhagyni, jóllehet a teológiával elmélyültebben foglalkozókat ezek a gondolatok is érdekelnék. — Számunkat azzal a reménnyel nyújtjuk olvasóinknak, hogy abban mindenki legalább egy-egy olyan gondolattal találkozhat, mely Krisztus-hitét, Jézus Krisztussal való személyes kapcsolatát elmélyíti.

Szenyay András

TANULMÁNYOK

Nyíri Tamás

A JÉZUS-KÉRDÉS ÉS KORUNK FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSA

Hogyan látja Jézust a modern ateizmus, humanizmus és marxizmus? Az önként kínálkozó válasz roppant egyszerű: senki sem kifogásolja Jézust. A valláskritikusok nem azt róják fel a keresztényeknek, hogy Jézus követői, hanem, hogy *nem elég jó követői*. Nyomban megváltozik a helyzet, amikor a krisztológia kerül szóba. Nem csupán azért, mert e területen eltérnek a teológiai nézetek is, azért sem, mert filozófiailag mindmáig megoldatlan, hogy miként tükröződik Jézus emberi tudatában isteni személye és küldetése, hanem azért, mert itt már a követésről kell döntenünk: hajlandó-e valaki azonosulni Jézus önfelfogásával és levonni a megfelelő gyakorlati következményeket.

Nem kisebb gond a történelmi kereszténység és a názáreti Jézus kiábrándító különbsége, melyet még mindig az A. Loisy-nak tulajdonított mondanak fejez ki legtalálhatóbban: Jézus Isten országát hirdette és jött helyette az egyház. Egyre nyilvánvalóbb viszont, hogy ha nem alkalmazkodott volna a kereszténység a világ „okosságához és törvényeihez”, akkor aligha őrizhette volna meg az örömhír jelentőségét az egész világ számára. Jézus radikális üzenetének és az emberi középszerűségnek a kiegyezése nemcsak sajnálatos kompromisszum, hanem éppen e kettősség adja a keresztény kultúra sajátos lényegét és dinamikáját. Ugy-hogy legalább annyira kérdéses, mint amennyire jogos kijátszani a keresztények kudarcát az Alapító ellen, vagy az egyházak mai elégtelenségéből következtetni Jézus üzenetének elégtelenségére.

1. Hegeltől Marxig

Korunk filozófiája Hegel rendszerének felbomlásával kezdődik. Következésképpen a mai gondolkodók Jézus-felfogása nem érhető hegeli vonatkozásai nélkül.

1.1 G. F. W. Hegel 1795-ben írt „Jézus élete” című munkája még csak erkölcsi eszményként ábrázolja Jézust, aki a keresztien kiengesztelte Istent a világgal.¹ De nem oldja fel az ellentmondást Jézus alakja és a kereszténység pozitív megjelenése, az egyház között, mely ekkor még „az emberek megvetésének intézményesített rendszere”.² Már jénai írásaiban megnyilvánul azonban szentháromsági szemlélete. A „Bevezetés a történet filozófiájába” berlini előadásokból pedig úgyszólván mai értelemben különbözteti meg a történeti Jézust a hit Krisztusától.³

A hit tárgya nem a történeti Jézus, hanem az örök Krisztus, aki a Szentlélek kiárasztásával él tovább a keresztény közösségekben. Krisztus az abszolút eszmének külső-világivá válása a természetben. Emberként „Isten mása”, ámde nemcsak mása: „Krisztus megjelent — egy ember, aki Isten, és Isten, aki ember; ezzel béke és kiengesztelődés jött a világba”.⁴ A megbékélés előfeltétele, hogy Isten ne varázslatosan, ne kívülről avatkozzék bele a történelembe. Nem rohanja le az emberiséget, hanem mikor „az idő beteljesedett, volt ama szellem megjelenése, hogy Isten elküldte Fiát” (572). „Ez azt jelenti, hogy a szellemi világ tudatosan fölemelkedett azokhoz a mozzanatokhoz, amelyek a szellemi öntudat fogalmához tartoznak... és fennáll a szükséglet a mozzanatok egyesítésére, az igazságban való felfogásra” (uo.).

Krisztusban Isten mozzanataként tétéleződik a véges szellem: „Így tehát az ember maga benne foglaltatik Isten fogalmában, s ezt a befoglalást úgy lehet kifejezni, hogy az ember és az Isten egysége tétélezve van a keresztény vallásban” (581.). A merőben morális vagy pusztán történetkritikai szemlélet „szellemtelenül” nézi Krisztust: „Ha Krisztus csak kiváló, sőt bűn nélküli egyén és csak ez akar lenni, ez tagadása a spekulatív eszme képzetének, az abszolút igazságnak” (584.). Döntő fordulat Krisztus halála: „Isten meghalt, Isten halott — ez a legrettenetesebb gondolat, hogy minden Örök, minden Igaz nincs, hogy Istenben magában van a tagadás; a legnagyobb fájdalom, a teljes menthetetlenség érzelme; minden magasabb rendű földadása kapcsolódik hozzá. A folyamat azonban nem áll

meg itt, hanem átfordul: Isten ugyanis visszanyeri magát ebben a folyamatban s csak ezt jelenti Isten halála. Isten halála újból életre kel".⁵ Isten a történelem és az emberiség érdekében vállalja a tőle teljesen idegen rosszat és gonoszát. Jézus halála mint a végtelen abszolútum végessé tétele, megszüntetve emeli magasabb szintre a természet végességét. A nagypénteki tragédia a negativitás megszüntetője és a kiengesztelődés középpontja.

Így válik számára szemléletes a Krisztusban a vallás fölemelése a filozófiába. Hogy aztán e fölemelés megszünteti-e a vallást, avagy meg is őrzi, nem világlik ki egyértelműen. Baloldali követői mindenesetre emiatt tekintették megszüntnek a vallást. Hegelnek Krisztus a kezdet, ahonnan eljut a Logoszhoz és a filozófiához, D. F. Strauss, B. Bauer és L. Feuerbach szemében pedig a lerombolásához. Istent, mint az elidegenített emberi tudat kifejezőjét, föl kell számolni.

1.2. L. Feuerbach és K. Marx, D. Fr. Strauss és B. Bauer az ember Jézust kívánják bemutatni. Megfosztják természetfeletti dicsfénytől és újból ráadják rongyait, melyekben Galilea poros útjain vándorolt. Jézus életének történelmi kutatását nem pusztán történelmi érdeklődésük irányította, hanem az igény, hogy a dogmákkal vívott szabadságharcukban segítőtársak találjanak a történelemben Jézusában. L. FEUERBACH másként gondolkozott. Nem kutatja a történelmi Jézus kiletét, nem keresi, hogy mennyiben különbözött a „valóságos, természetes Krisztus” a „csinált, vagy természetfelettivé vált” Krisztustól. „Sőt inkább elfogadom ezt a vallásos Krisztust, de kimutatom, hogy ez az emberfeletti lény semmi más, mint a természetfeletti emberi kedély terméke és tárgya”.⁶ Krisztus tehát kivétel, a külsővé vált emberi tudat. Már abban is megnyilvánul kizárólagosan emberi jellege, hogy emberi érzelmei vannak, hogy szeretni és szenvedni tud, hogy meghal. A kereszténység felbomlását *befejezett ténynek* tekinti, mivel sem a Szentírás, sem az egyházatyák, sem a reformátorok eszméi nem hatják többé át a keresztények életét, nem mutatkoznak meg a *keresztény gyakorlatban*. A kereszténység „már semmi más, csak fixa idea, mely tűz- és életbiztosításainkkal, katonai- és ipariskoláinkkal, színházainkkal és természetrajzi gyűjteményeinkkel kiáltó ellenében áll”.⁷ Azzal, hogy az emberek visszavették maguknak Krisztus emberi valóságát, „ellenálló erejétől” fosztják meg a kereszténységet. Ennek következtében a természetfeletti föloldódik az antropológiában, a kultusz átmegy kultúrába, az imádság munkába — oly úton, melyet K. Marx és Fr. Engels sokkal következetesebben tesz meg.

A hegeli idealizmus összeomlásával megdőlt Krisztus spekulatív értelmezése. A baloldali hegeliánusok egyedül ebben az aspektusban bírálják Jézust. B. Bauer és D. F. Strauss kritikája nyomán alakult ki K. MARX és FR. ENGELS meggyőződése, hogy alig tudunk valamit Jézusról, a reá vonatkozó szövegek későbbi betoldások. FR. ENGELS több ízben kifejeli kételetyét, hogy egyáltalán létezt-e a történeti Jézus, és mindössze néhány — a parasztháborúkkal és az őskereszténységgel kapcsolatos — kijelentése árul el némi rokonszenvet a korai kereszténységgel.⁸ K. Marx elhanyagolhatónak tartja a kérdést. Egyetlenegyszer, a párizsi kivonat-füzetekben említi Krisztust, jöllehet később áthúzza ezt a helyet. Krisztus közvetítő tevékenységét a pénz közvetítő feladatához hasonlítja és Krisztust „külsővé-idegenné vált Isten”-ként értelmezi, amennyiben nem tekinti igaz Istennek, és ugyanígy „külsővé-idegenné” vált embernek véli, amennyiben nem tartja reális embernek. „Hogy ez a közvetítő mármint valóságos Isten lesz, az világos, hiszen a közvetítő valóságos hatalom afelett, amivel engem közvetít”.⁹

1.3. E. Bloch és M. Horkheimer. A marxizmus klasszikusaival ellentétben E. BLOCH törőlmetszett marxista érveléssel utasítja vissza a Jézus történetiségét vitató „koholmányokat, melyeket többnyire azért találnak ki az emberek, hogy kivonhassák magukat lenyűgöző hatása alól”. Nyomatékosan kijelenti, hogy Jézus nem lehet legenda-képződés eredménye: „Egy gyermekhez, aki istállóban születik, nem fognak imádkozni... Az istálló pedig igaz. Az alapító ily alacsony származása nem lehet kitalálás eredménye. A monda nem a nyomort festi meg, és egészen biztosan nem azt a nyomort, ami a gyermek egész életében folytatódik. Az istálló, az ács fia, a kisemberek között élő rajongó, s végül a bitófa — ez történeti anyagból van és nem amaz bearayozottból, melyet a monda kedvel”.¹⁰

A Jézust övező mítoszok mellékesei: fellépésének keretétől szolgáló apokaliptikus álmok és eszkatológiai remények. A történeti Jézus számára sokkal fontosabb Isten valóságosan beköszöntő uralma, mint a liberális teológia által pusztán etikailag értelmezett Ország. Most metszi a régi *aiónt* az új korszak; ennek az ádventnek hirdetése teszi mérhetetlenül veszedelmessé a názáreti prófétát: „Ez a Jézus veszélyes volt. Ő ellene és eszkatológiai radikalizmusa ellen jött létre — és nem okvetlenül félreértésből — a zsidó felső körök és a római elnyomók érdekszövetsége. Ennek a körnek szemében egyáltalán nem ártatlan rajongót feszítettek kereszte, hanem a meglévő világ ártértékelőjét és a másik, Ūristen és elnyomás nélküli világ nagy példamutatóját”.¹¹

Jézus programja nem jámbor gyomorbetegnek szánt langyos tej; ő kiköpi a langyosat. Egyetlen szava sem illik bele a kialakult társadalmi rendbe, legkevésbé a hegyi beszéd.

Minden kijelentése az *eszkhata*, a végidők előkészítésére irányul. Az apokaliptikus áttörésre való tekintettel etikája és morálja is átmeneti jellegű. A messiási címet nem utasítja vissza minden további nélkül; a szertet hirdetése nem azonos a harcra való lemondással. A Jézus hirdette szeretet az új *aión*, az új örökkévalóság magatartásmódja. A pénzváltók kiűzése, a gonoszok elítélése nem vall vékonydongájú, erőten ellenség-szeretetre. A keresztalál nem jámbor és szelíd áldozatoság gyümölcse, hanem katasztrófa: a *lázadó szeretet* fizetsége. Jézus országa túllontúl szemben állt a zsidók és rómaiak országával. A kereszt nem áldozat, Jézus nem „géhás tisztként” halt meg, aki elszámolt Istennel, hanem lázadóként.¹²

Jézus feltámadása egyedülálló jelenség a vallástörténetben, a világ párját ritkító apokaliptikus átalakulásáról pedig még csak említés sem történik a Szentírásról kívül (1504.). Feltámadás, mennybemenetel, úrjövet: a vágy misztériuma, a bennük megfogalmazódó második eszkatológia az első keresztény közösségek tudatának gyűjtőanyaga. Visszaemlékezésük Jézusra, egybeolvad második eljövételének várásával. A Szentlélek, a Paraklétosz nem akármily vigasztaló jelenléte Krisztus eljöveteleig. „A Szentlélek eljövetele bizonyul csak igazán a Fiú első eljövetelel, minélfogva más, most már végleges alakban mutatkozik meg Jézus mivolta a Paraklétosz-hívők számára. Nem az újszövetségi, hanem ez a Jézus mondja ki legelőször a valóban megváltó szót, és ezzel együtt az Országban kikerülhetetlenül bekövetkező világfordulatot” (1502.). E közösség tudatában az Emberfia utópiája mérhetetlenül túlszárnyalja a pusztá utópiát: jelenné változik. „Az ég miszticizmusa a Fiú misztikája lesz, Isten dicsősége pedig a megváltottak gyülekezetének dicsőségeként fog ragyogni” (1504.). A Jézus-várás „honvágya” a történelem leghatalmasabb mozgó erejének bizonyul, a történelem célja pedig az Ország „végállapota” lesz.

Jézus lázadó töltete nemcsak a messiási cím megkövetelésében, és az ezzel kapcsolatos dicsőségben és hatalomban nyilvánul meg, hanem abban is, ahogyan a kicsinyek, gyöngék, szelidék és alázatosok mellé áll. „Uralkodókat taszít le trónjukról, de fölemeli az alázatosokat” — E. Bloch számára nem allegória. Megfordítják a táblákat. Utolsókból elsők, elsőkből utolsókból lesznek. Csak kontárok egyszerűsítik le a szavakat a társadalmi forradalom követelményére. Jézus feltárja a mindenség végzetes állapotát: gyökerekig hatoló átalakulást hirdet, mely nélkül sosem lesz üdve e világnak. A megterhelteknek és elfáradottnak hirdett evangélium nem a kereszt; ebből éppen elégük van úgyis. Jézus keresztje nem páli értelemben vett engesztelő áldozat, hanem katasztrófa.

A reménység filozófusa hangsúlyozza, hogy az eszkatológiai kijelentések a leghitelesebb evangéliumi részek. Ez nem egyszerű adalék, mellyel hozzá kíván járulni a történetkritikai módszerhez, hanem hermeneutikus elv: Jézus-értelmezése tudatosan szakít a teológiai kifejtéssel. A dolog lényege az eszkatológikus, de egyáltalán nem másvilági ország; a szeretetparancs az új *aión*, a végleges örökkévalóság törvénye. Jézus szeretete nem introvertált rezignáció, ő nem hirdet lemondást a harcra. Ha viszont az eszkatológikus remény foglalja el az első helyet, melyet a redlís utópia etikájaként követ a szeretet, akkor a hitnek is más értelmet kell tulajdonítani. E. Bloch szerint Jézus nemcsak fölülmúlta a régi Jahveh-hitet, hanem annyira emberivé teszi Istent, mint amennyire istenivé az embert. A „*seus absconditus*” feltárt arca az új ember: „Miközben Jézusban mint Jahveh közvetítőjében hisznek, Jézus közelebb kerül hozzájuk Istennel — majdnemhogy félretolja Őt. Az isteni küldött küldővé válik: »én és az atya egy vagyunk«, »aki engem lát, látja az atyát«”¹³ (1493.).

Bár E. Bloch nem veti el Hegel, Feuerbach, Marx és Engels örökségét, Jézus-értelmezése mégis túlszárnyalja Jézus-képüket. Az ő Jézusa csakugyan hozzájárul „az elhajított emberi-ség elveszett méltóságának” (Hegel) visszaszerzéséhez: a lázadó Jézus emlékéét és az ebből fakadó eszkatológikus robbanóanyagot az egyházi szervezet kétezer esztendő harmonizáló kísérletei sem bírták teljesen kitörölni az emberek tudatából.

Élesebb hangot üt meg M. HORKHEIMER. Sokat idézett formulája: „*Sehnsucht nach dem ganz Anderen*” nem megbékélés a fennálló vallásokkal, sem beletörődés a dolgok kikerülhetetlen menetébe.¹³ A fordítottja igaz: „Aki olvassa az evangéliumot és nem veszi észre, hogy Jézus mai képviselői ellenében halt meg, az nem tud olvasni!”¹⁴ Ugyanakkor kijelenti, hogy ha nem lenne az egyház sikeres szervezet (successful organisation), akkor minden valószínűség szerint teljes feledésbe merülne volna Jézus emlékezete: „Országa nem lenne ebből a világból. De ki tudja, hogy mi lenne jobb” (96). Meggyőződése, hogy a világon berendezkedő valamennyi vallás pragmatikus-optimus célokból megalkuszik a társadalmi realitással. „Az egyháznak évszázadok alatt sikerült kompenzálnia azt a kárt, amit a próféták és a Názáreti mint példakép okozhatott volna a társadalomnak. Miközben az egyház kisajátította e veszedelmes tanítás emlékezetét, megővta az embereket attól, hogy netán kövessék... Az egykor kereszténynek nevezett társadalom annyira eltompult már, hogy még a próféták élményei sem kavarják föl” (192.).

A felvilágosodás és a marxi gondolatok talaján állva mondja, hogy a vallás funkciója társadalmi ellenőrzés és legitimáció. Az egyház emez szerepéhez kifejlesztett teológia értelmezési bravúrokkal elsimitja Jézus és a próféták protestálását az igazságtalan társadalmi rend ellen. E teológia hasonlatos a dogmatikus metafizikához, mely megrögzött optimista lévén a világon tapasztalható mérhetetlen szenvedés ellenére is ostobán kibékül a valósággal. Itt, ezen a ponton azonban *M. Horkheimer* meghaladja elődjeinek kritikáját. Nemcsak az erkölcsi rossz vár ugyanis megoldásra, hanem a disputálhatatlan *malum metaphysicum* is. *K. Marx* feltételezte, hogy a vallás igazáról ideológiai funkciójának megszűnése dönt. *M. Horkheimer* viszont felveti: „Nem lesz-e mindig szükség a vallásra, mert a földön, még ha rendbejönne is a társadalom ügye, örökké tart az iszonyat” (127.). Ugyanakkor nem rejti véka alá meggyőződését, hogy a kereszténység fölött eljárt az idő: a teológiának hála, üres formalizmussá vált. A keresztények Jézussal értelmezik magukat, aki életét adta másokért. Ők azonban továbbra is vérszomjas gyilkosok és rablók. Fennen hangoztatják a vallást és „értékeiket”, ámbár tudatában vannak annak, hogy mily életidegen minden egyes szavuk. „A vallás megvalósulása és célra nem vezető megszüntetése közti megalkuvás engesztel ki Istennel mindent átfogó hazugság által” (213.).

2. Humanizmus és ateizmus

A marxizmus eszkatológiai töltete és abszolút történelmi perspektívája alapján bizonyos párhuzam vonható a lázadó Jézus és a forradalmi marxizmus között. A polgári humanisták és ateisták legfeljebb erkölcsi eszményképnek tekintik Őt, filozófiailag viszont nem veszik számításba. Talán csak *Fr. Nietzsche* és *K. Jaspers* kivétel.

F. NIETZSCHE szerint a szeretet-üzenet arra irányuló kísérlet csupán, hogy Jézus kitérhesen a harc elől, hogy ne kelljen ellenszegülnie. A Názáreti betegesen érzékeny, retteg, hogy bemooskolódik a valóság érintésétől.¹⁵ Képtelenség *Renan* példájára „hősnek” vagy „lángelmének” nevezni (II.227). Inkább Dosztojevszkij-féle „idióta” vagy „szent anarchista”, méginkább „politikai gonosztevő” (II.226.), aki neurotikus viselkedésével kihívja ellenségei haragját és arra ingerli őket, hogy semmisítsék meg (II.229.). E végtelen sebezhetőséggel magyarázható, hogy Jézusnak nincs más életlehetősége, mint csupán a szeretet (II.228.).

Méais vonzódik hozzá. „Azt nem szeretem a názáreti Jézusban vagy apostolában, Pálban, hogy boqarat raktak a kisemberek fülébe, mintha szerény érényeik valami értéket is képviselnének” (II.363.). Túlságosan korán halt meg Jézus: „Maradt volna a pusztában, távol a jöktől és igazaktól! Talán megtanult volna élni és hogy szeresse a földet — még a nevetést is. Higgyétek el nekem testvéreim! Túl korán halt meg; ő maga vonta volna vissza tanait, ha eléri az én koromat! Elég előkelő volt ahhoz, hogy tudjon visszavonni!” — mondja Nietzsche—Zarathustra. Am Jézus sajtósága méais csak az élet megvetése, az ellenállásra való képtelenség, és az erőtlenség és gyöngeség erényé váló magasztosítása. A kereszténység viszont szöges ellentété mindannak, amit Jézus hirdetett. „Mit utasított el Jézus? — Mindent, amit ma kereszténynek neveznek” (II.356.). „Éppen az egyház az, ami ellen Jézus prédikált — és ami ellen harcba szólította tanítványait” (II.357.). „Ez a humoros az egészben, a tragikus humor: éppen azt állítja vissza nagyvonalúan Pál, amit élete árán anulált Krisztus” (uo.). „A kereszténysége kifejezés félreértés — alapjában véve csak egy keresztény volt, és ő meghalt a kereszten” (II.229.).

F. Nietzsche kritikájának gondosabb elemzése bizonyára árnyaltabbá tenné ezt a Jézus-képet, ámbár Dionüosz és Zarathustra alakjából is kiolvasható, hogy mit köszön Jézusnak. Választott hősei inkább kiegészítői, mint ellenfelei Jézusnak. Dionüosz—Zarathustra nem a megszokottan közönszerű, hanem a felfokozott élet szimbóluma. A nazarénus ízés érzékösségére redukált Jézus, a biedermeier polgár életének igazolására szolgáló kereszténység, az emberi léttől végtelen távolságban trónoló Isten viszont botrány — és ezt a botrányt leplezi le F. Nietzsche. Zseniálisan egyoldalú exegézise nyomban elárulja, hogy későbbi betoldásnak tekinti a harcos, messiási, nonkonformista elemet, minden mozzanatot, ami nem illik Jézus-képébe (II.226.). Ezeket az ősegyház találta ki, Jézus tanítványai eszelték ki, mert nem tudtak belyugodni a Mester halálába és lázadtak a fennálló rend ellen. E lázadáshoz szolgált példaképekül a harcos alapító (II.231.).

K. JASPERS is bírálja F. Nietzsche egyoldalúságát.¹⁶ A liberális humanizmus képviselőjeként Szókratész, Buddha és Konfucius társaságában a „mértékadó emberek” közé sorolja Jézust.¹⁷ Őbenne megmutatkozik az emberi élet igazsága és lehetősége — s ez valóságos emberi voltára utal. Jézus „a zsidók Istenében hitt” (182. o.). és e hit bámulatos függetlenségével ajándékozta meg. „E hit lényege a szabadság” (183.). Nem foglalokozik Jézus isteni voltával, teljesen elegendőnek tartja, hogy az Atya közelsége személyesen megragadta és

átította a Fiút (182.). Az egyház Krisztus-képe és a történeti-földi Jézus között azonban komoly ellentmondást lát: „Először is átváltozott ő Jézusból Krisztusba, az istenemberbe — az emberi valóságból a hit tárgya lett. Másodsor pedig példaképnek kezdték tekinteni emberi alakját, amit követni kell” (190.). Véleménye szerint: „A Krisztus-hit nem Jézustól származik. Halála után keletkezett. Előbb a feltámadás hite alakult ki Mária Magdolna és a tanítványok látomásai nyomán. Végül a Lélek kiárasztásával magyarázták a keresztény gyülekezet értelmét, és a valós gyülekezetekből jött létre az egyház” (190.).

Hangsúlyozza, hogy Jézus dogmatikai-egyházi érdek nélkül is jelentős, irányt mutat annak is, aki nem követi: „Jézus olyan életet élt, amelynek értelmét a balsiker sem rontja le, hanem inkább igazolja — ha nem is egyértelműen, de mégis nyílt lehetőségként. A kereszt vállalásával megmutatja a felszabadulást az élet félelme alól. Üzenete azt tanítja, hogy ne hunyjunk szemet a világ abszolút gyógyíthatatlan állapota fölött; megóv az önelégültségtől és magasabb fórumhoz utasít. Szavainak és tetteinek abszurdításai felszabadítóan hatnak” (191.). Jézus függetlenségéből ered föltétlensége, és ez szükségképpen csödbe jut e feltételektől függő világban. A balsiker és a kudarc, az Istentől való elhagyatottsága azonban oly „határhelyzet”, mely szükségképpen „átcsap” a teljes bizalomba és megnyugvásba.

A teológusokat érdekelheti, amit *K. Jaspers* Jézus öntudataról mond. Leszögezi: „Jézus nem ismeretet hirdet, hanem hitet” (173.). Majd kifejti, hogy Jézus: „öntudatának fejlődési folyamata nem tekinthető át. Megnyilatkozásainak ellentmondásossága arra vall csak, hogy nem vitatható e folyamat megléte és hogy talán sosem zárult le véglegesen... Végleges öntudatra azonban nem is volt szüksége. Úgy látszik, hogy dogmatikai érdektől vezéreltetve, hibásan tették föl a kérdést” (176.). Az evangéliumi beszámoló a valóságon alapulnak. Jézus halála után azt olvasták ki a keresztények az Őszövétségéből, hogy bár Jézus lelke mélyéig megrendült és panaszkodott a kereszten, vigaszt talált az imádságban. Utolsó felkiáltása „nem egy elkéseredett ember panaszja, hanem a 22. zoltár kezdete. Aki pedig ezt imádkozza, az nem lázad Isten ellen — békében él és hal Istennel” (178.).

Bár *K. Jaspers* is említi a történeti Jézus és az egyház Krisztusa közti különbséget, hangsúlyozza, hogy egyház nélkül semmi sem lett volna a kereszténységből. Azt a kevés eltemetett töredéket sem ismernénk, melyből valamiként kivehető Jézus igazi alakja (191.). „Éz a Jézus hatalmas erő a kereszténységgel szemben, mely öreá hivatkozik. Jézus dinamit. már több ízben fel akarta robbantani egyházainak elmeszesedett-világias kereszténységét” (192.). Reá hivatkoznak a lázadók, hogy igazolják féktelen romboló kedvüket, de ugyanúgy nincs igazuk, mint a „dogmatikus-egyházi gondolkodóknak, akiket az az érdek irányít, hogy hézagatlanul illeszkedjék minden véglét és szélsőség a kereszténység örök és változatlan igazságrendszerébe” (uo.). A lázadó és a dogmatikus gondolkodók közös mulasztása, hogy nem eléggé érdekli őket az ember Jézus történeti valósága, holott a filozófiatörténet sem mellőzheti Őt. Élete és műve mindenkit megragad, egyetlen gondolkodó fő sem maradhat iránta közömbös. Jézus oly nagy, hoay sem a teológia, sem a filozófia nem sajátíthatja ki egyoldalúan és kizárólag magának (205.).

3. Végkövetkeztetések

Talán *Hegelnek* sikerült utóljára egyensúlyba hoznia Jézusban az abszolutumot és a történeti valóságot, az isteni és az emberi elemet. De ő sem tudta kibékíteni a tudást a hittel: nem elégítette ki a „ki nem elégült felvilágosodást”. Rendszerének összeomlása után a Jézus-értelmezés két filozófiailag össze nem egyeztethető formára esik szét. Egyrészt elismerik Jézust, mint „mértékadó embert”, mint „eretneket és lázadót”, mint „prófétát és reformátort”, másrészt elvetik a teológia interpretációját. Minél csiszoltabbá válik Jézus metafizikai, spekulatív-teológiai értelmezése, annál mélyebb szakadékot látnak az egyház és alapítója között.

A ki nem elégített felvilágosodás a következő feladatok elé állítja a mai teológiát:

1. Mutassa be, hogy oly értékeket képvisel, melyek a humanizmusban nem, vagy nem kellőképpen jutnak szóhoz, hogy a keresztény hívő nem „alattvaló”, hanem szabad polaar Isten országában.

2. Igazolja, hogy Jézus személye nem választható el üzenetétől és az üzenet megvalósulásának folyamatától.

3. Leplezze le az átlagos keresztény köztudat gnósztikus megváltó-képét: hogy inkább tartják Jézust a holtak birodalmából szabadult lelkek vezérének, mint az Isten országába hivatalos emberiség fejének.

4. Mutasson rá, hogy a teológiai-egyházi feszültségekben még mindig az a harc folytatódik, melyet az újszövetségi közösségek vívtak a gnósztikus ideológiával arról, hogy másvi-

lági-dualista vallást hirdet-e Jézus, vagy pedig Isten segítségével már most kíván változtatni az emberiség és a világ állapotán, hogy ezáltal megteremtse a halált legyőző remény lehetőségének tapasztalható föltételét és alapját.

5. Azt sem hallgathatja el, hogy napjainkban mintha megváltoztak volna ezek a frontok: az ősegyházban idegen elemnek tekintik a gnóztist. Korunkban viszont éppen Jézus eredeti üzenetét tekintik némelyek (nem is sejtve gondolkodásuk gnóztikus fertőzöttségét) a hagyományos tantételek és a keresztyén önfelfogás legnagyobb ellenségének.

Jegyzetek:

1. G. F. W. Hegel: Das Leben Jesu, Tübingen 1907. 55. — 2. G. F. W. Hegel: Werke in 20 Bänden (Suhrkamp Werktausgabe) I. 188. — 3. G. F. W. Hegel: Einleitung in die Philosophie der Geschichte, Hamburg 1959. 179. — 4. G. F. W. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966. 582. — 5. WW XVII, 291. — 6. L. Feuerbach: A keresztyénység lényege, Budapest 1978. 29. — 7. I. m. 31. — 8. K. Marx, Fr. Engels: A vallásról, Budapest 1961. — 9. K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok, Budapest 1970. 136. — 10. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M 1959. III. 1482. — 11. E. Bloch: Atheismus in Christentum, Frankfurt/M 1968. 182. — 12. E. Bloch: Hoffnung, 1490. — 13. M. Horkheimer: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970. — 14. M. Horkheimer: Notizen 1950—1969. und Dämmerung. Notizen in Deutschland, Frankfurt/M 1974. 96. — 15. Fr. Nietzsche: Werke in zwei Bänden, Leipzig 1930. II. 228. — 16. K. Jaspers: Nietzsche und das Christentum, München 1952. — 17. K. Jaspers: Die massgebenden Menschen, München 1964.

Gál Ferenc

JÉZUS VALÓSÁGOS ISTEN ÉS VALÓSÁGOS EMBER

Az apostoli egyház Jézus Krisztussal kapcsolatban nem használta ezeket az elvont fogalmakat, hogy: különlegesség, le-nem-vezethetőség, felülmúlhatatlanság, de érezte, hogy mindez megvan benne és ez jellemzi alakját. Azért, amikor az igehirdetésben és tanúságtételben megfogalmazta kilétét, nemcsak azt állította róla, hogy próféta, Dávid fia, messiás, hanem merészen átcsapott a transzcendens, illetve természetfölötti világba, és úgy nevezte meg, hogy Úr, sőt Isten fia. A kiindulás az volt, hogy Jézus földi élete, működése, halála és feltámadása nem fér bele a természetes emberi kategóriákba, és hogy csak az ő természetfölötti nagyságának elismerésével igazodhatnak el az ószövetségi jóvendölések értelmezésében. Hozzá kell még venni azt is, hogy az apostoli egyház megélt a maga pneumatikus telítettségét. Érezte, hogy léte és működése éppúgy karizmatikus, mint Jézus volt, és hogy ezt a karizmát a feltámadt és megdicsőült Jézusnak köszönheti. Ezért amikor Jézusról, mint Isten Fiáról tanúságot tett, tudta, hogy a Szentlélek vezet, tehát felismerése és állítása igaz.

Az újszövetségi iratokból kiolvassuk, hogy Jézus Krisztus rendkívüliségeit a nevek mellett mindjárt az első években azaz is jelezték, hogy ő személy szerint nincs bezárva a földi születés és halál véges keretébe. Feltámadása igazolta, hogy léte folytatódik az Atya dicsőségében, és ha előbb azt állította magáról, hogy őt az Atya küldte, és eav az Atyával, akkor bizonyára megvolt a preegzisztenciája, mielőtt a földre iött volna. A Filippi levél már világosan feltüntetett létének hármas tagolódását: isteni alakját az Atyánál, szolgai alakját a földi kiüresítésben és felmagasztaltatását a feltámadásban (Fil 2,4—10). Ennek a hármas létfázisnak a felsorolásában burkolton benne volt annak a megvallása, hogy Jézust lehet Istennek mondani és embernek nevezni. Elméletileg ugyan nem mondják ki, hogy ő Isten és ember, de mind az Istennek, mind az embernek lényeges tulajdonságait állítják róla. Jézus isteni és emberi létére a célzás legjobban benne van azokban a szembeállításokban, amelyek Pál apostolnál olvashatók: Jézus Krisztust meg lehet ismerni test szerint (kata sarka) és lélek szerint (kata pneuma) (2Kor 5,17); ő test szerint Dávid nemzetségéből született, lélek szerint Isten hatalmas fiának bizonyult (Róm 1,4); őbenne Isten elküldte a Fiát, aki asszonytól született (Gal 4,4); benne ott van a földi ember és a mennyei ember (1Kor 15,49).

Az első századok krisztológiai vitái után Jézus emberi és isteni természetét a Nikeai és a Kalkedoni zsinat tisztázta. A Fiú emberré lett, vagyis az ő személyében elválaszthatatlanul és örökre egyesült az isteni és az emberi természet. Ezért ő istensége szerint egylényegű az Atyával és embersége szerint egylényegű velünk. Az egyház azóta is ezen az alapon áll. Sőt az egész kereszténység ezen az alapon áll. A Keresztény Egyházak Világtanácsa az 1961-ben Új-Delhiben megszövegezett alapokmányában úgy értelmezte magát, mint „azoknak az egyházaknak a közössége, amelyek a Szentírás alapján Urunkat, Jézus Krisztust Istennek és Megváltónak vallják.”

Az elmúlt ötven esztendőben azonban a teológusok között nem ilyen egyértelmű Krisztus értelmezése. Amikor a német püspöki kar 1975-ben megemlékezett a Nikeai zsinat 1650-ik évfordulójáról, deklarációjában aggodalmának adott kifejezést, hogy „sok olyan magyarázat született, amelyek nehezen egyeztethetők össze az egyház hagyományos hitvallásával.” — Azt tapasztaljuk, hogy katolikus és protestáns teológusoknál sok esetben Krisztusnak, mint az emberré lett Logosznak, Fiúnak a képe elvesztette a magától értetődöttségét. Úgy tűnik, mintha újra féltének az Istent az embertől vagy az embert az Istentől, azért a két természet egyesülését új filozófiai meglátásokkal próbálják megközelíteni. Ez önmagában még nem baj, mindaddig, amíg kielégíti a Szentírásnak azt a hagyományos értelmezését, amely megvolt a kereszténységben. Ma új krisztológiai nevek tűnnek fel. Jézus az Isten küldötte, megbízottja az emberek között, ő az emberiség paradigmája, eszményi képe. Amikor azonban istenfiúságáról vagy egyenesen istenségéről van szó, akkor körülményes magyarázkodásba fognak. A változást nem egyszerűen az újdonság keresése okozta, hanem inkább az a törekvés, hogy a Krisztusba vetett hitet érthetőbbé tegyék a mai ember számára, mert a régi kijelentések és megfogalmazások idegenek, nem érthetők. Piet Schoonenberg egyenesen bevallja, hogy „nehezebb esett elbúcsúzni a régi Krisztus-képtől, mert maga is úgy érzi, mintha a Fiúisten kiesett volna a mennyből!” (Die Antwort der Theologen zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche, 1968, 48.).

Mi okozta a változást? Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a klasszikus krisztológia felülről lefelé nézte Krisztus egyedülálló alakját és jelentőségét. Létét a preegzisztenciából vette le, vagyis feltételezte az örök Szentháromságot és a Fiú megtestesüléséről beszélt. Karl Barth szerint ez a hagyományos Krisztus-kép olyan volt, mint egy 3000 méterről alázuhanó hegyipatak. Ennek az energiájával lehetett valamit kezdeni. Természetesen azért problémák itt is felmerültek. Az ilyen isteni erő nem söpri-e el az emberi természetet? A Szentháromság ölen elinduló krisztológia kiköthet-e még az emberi történelemtől, vagy komolyan veheti-e Jézus emberi egyéniségét, korlátait, szenvedését, elhagyatottságát? Biztos, hogy az egyház Kalkedonban elutasította a dokétizmus minden válfaját, s az igazi istenség mellé odaállította az igazi emberséget, de megmarad a kérdés, hogy ez a valódi emberség hogyan egyeztethető össze bensőleg az örök fiúsággal, illetve hogyan lehet annak vetülete, kifejezője, megjelenési formája? Hiszen Jézusban nincs emberi személyiség. A teológusok mindezt besorolták a misztérium felfoghatatlanságába. De korunkban megváltozott az ember önértelmezése és a világ értelmezése. Az ember a maga méltóságát a szabadságban, az önrendelkezésben látja, ezért a felülről jövő Istenfia nem számított az emberi lét boldogító teljességének, hanem inkább olyan csodának, amelyet nem lehet igazán besorolni a földi életbe. Ezért kérdezik meg, hogy a keresztény embernek továbbra is engedelmesen el kell-e fogadni az egyház régi Krisztus dogmáját, vagy úgy kell azt tekinteni, mint régi kifejezőmódot, amely nem azonos a valódi Jézussal? Innen eredt a Krisztus-hit mítosztalanításának és dogmátlanításának törekvése. A felülről kiinduló krisztológiát helyettesíteni kell egy alulról jövő krisztológiával.

Mi ez az alulról kiinduló krisztológia? Megkísérlji, hogy a húsvét utáni egyháznak a Krisztusról mint megváltóról és mint az Isten Fiáról szóló kijelentéseiből kihámozza Jézus igazi kilétét. Visszanéz Jézus földi működéséhez, s onnan értelmezi sajátos egyéniségét és jelenlétét. A módszer tehát kapcsolatos a történeti Jézus és a hit Krisztusa problémával. A hitbeli kérdés itt az, hogy az apostoli egyház a Szentlélek vezetése alatt az igazi Jézus-képet hagyta-e ránk, vagy csak saját mitológiai nyelvezetén keresztül megalkotott képet, amely a mi számunkra már nem kötelező? Voltak ilyen hangok is. De az is igaz, hogy a 60-as évektől kezdve a Jézus-kutatás dogmaellenes éle letompult. Az igazi teológusok tudják, hogy Jézus kiléte csak a történeti tényeken nyugvó hitben ragadható meg, nem pedig a hit megkerülésével, s ezt figyelembe kell venni akkor is, amikor a húsvét utáni egyház hitén keresztül nézünk vissza a történeti Jézusra.

* * *

Az úgynevezett alulról kiinduló krisztológia gyökere belenyúlik a liberális teológiába. Az újkori filozófiák alapján az ember úgy értelmezi magát, hogy ő maga minden bizonyosság alapja, s a valóság magyarázásának kezdő és végpontja. Ebben az antropológiai fordulatban az az Isten vált problematikusá, aki kapcsolatot akar teremteni a zárt fizikai világgal.

A krisztológia ilyen kérdés előtt áll: Jézus *emberi* személye nyilatkoztatja-e ki nekünk Istent, mint személyt vagy maga a második isteni személy-e az, aki Jézus emberségében kinyilatkoztatja magát? A vitának teljesen új fordulatot adott Bultmann, aki végeredményben Jézus Krisztus helyére az egyházi kerygmát állította. A kerygma az apostolok hitének az összefoglalása, mégpedig koruk mitológiai nyelvén. *Bultmann* ki is jelenti: Hogy Jézus milyen volt a léte mélyén, azt nem tudom és nem is akarom tudni" (Zur Frage der Christologie, 101). Értethető, hogy ilyen beállításban a kalkedoni dogmának nem sok jelentősége van. Ettől kezdve a protestáns teológiában is megindult a vita arról, hogy Krisztus kilétét és jelentőségét ezen az alapon meg lehet-e magyarázni. Ezekre itt nem térünk ki, hiszen a teológiai nézeteknek ott is széles skálája alakult ki. Inkább hivatkozunk Karl Barth véleményére, aki az alulról kiinduló krisztológiát olyan erőfeszítéshez hasonlította, mint ha valaki egy álló tavat kézipumpával 3000 méter magasra akarna a felnyomni, hogy aztán abból a Krisztus esemény energiája megszülessék. Vagy hivatkozunk Pannenberg megállapításaira, hogy a történeti Jézust nem szabad a kerygmával kijátszani. Ha a preegzisztencia csak a kerygma megállapítása, és ha Jézus csak a kerygmában támad fel, vagyis csak a hitnek ad megváltó erőt, akkor az egyház kerygmája lép Jézus helyére. Továbbá kérdéses marad az istenség és az emberség egy személyben való egysége, s nem lehet megmagyarázni azt a biblikus kérdést sem, hogy milyen értelemben azonos és különböző a földi Jézus és a Szentlélek által jelenlevő feltámadt. Mint ahogy *Schlier* megállapítja (Die Zeit der Kirche, 1958. 230), számunkra nem közömbös, hogy az új kegyelmi rend testi realitásban van-e jelen, vagy csak az új rend kerymatikus proklamációjában.

A következőkben kimondottan csak katolikus szerzőkkel kívánunk foglalkozni. Nagy részük arra törekszik, hogy Jézus istenemberi alakját jobban beállítsa a mai tudományos világképbe. A terminológia azonban különbözik náluk. *Karl Rahner*nél pl. az alulról kiinduló krisztológia feltételezi a felülről kiindulót is, viszont *Küng*nél ez az utóbbi már csak pusztá lehetőség az alulról vette krisztológia mellett. Már *Teilhard de Chardin* igyekezett a megváltó Krisztust beilleszteni az evolútív világképbe. Ennek teológiaiabb megfogalmazást adott K. Rahner, a maga *transzcendentális krisztológiájában*. Az ember a lét, a tudás és a cselekvés rendjében megéli a maga szegénységét, kötöttségét, végességét, de megéli azt is, hogy minden irányban rámutat, ráirányul (Verwiesenheit) a teljesség titkára. Ha mármost Isten ezt az emberi természetet felveszi, az tulajdonképpen oda érkezik, ahol mindig is úton volt. Ezért az emberrélevés az emberi valóság lényegi kialakulásának egyszerű és legmagasabb esete. Krisztusnak, mint az üdvösség abszolút közvetítőjének az eszméje tehát az ember transzcendentális struktúrájának tárgyi ellenpólusa (Schriften zur Theol. Bd. I. 227; Bd. IV. 140 kk). Rahner tehát az emberit és az istenit nem elvontan tekinti, hanem konkrétan megnevezi. Krisztus az ember üdvössége és antropológiai teljessége. Ez a magyarázat jó arra, hogy valamit megsejtsünk a természetes és a természetfölötti rend végső egybecsengéséről, de a teológusok megjegyzik, hogy Krisztus misztériumának kifejtéséhez kevés. — *W. Kasper* pl. ilyen kérdéseket tesz fel: Hogyan lehet a transzcendentálisitást és a konkrét történetet kapcsolatba hozni? Úgy látszik, hogy itt a Krisztus eseményből, a történetből metafizika lesz. Alapjában egy idealista gondolatmenettel állunk szemben, ahol a lét és a tudat egygyé válik. A történelem a reflexióba soha bele nem foglalható konkrétizálás és meghatározottság, ezért az soha nem vezethető le általános elvekből (Grundfragen der Christologie heute-ben, 1975. 156. kk). A Szentírás adottságait sem elégíti ki. A földi Jézus központi kijelentése ugyanis az, hogy őt az Atya küldte, ő az Atya ajándéka, s majd az Atyához megy. Az alulról fölfelé kiinduló krisztológia éppen ennél az Atya-Fiú kapcsolatnál nem tud kikötni. Azután az antropológiai teljességből nem következik a Lélek kiáradása sem. Arra tehát jó, hogy rokon-szenvenessé tegye a megtestesülés dogmáját, de a hiposztatikus egység megvilágításához kevés.

Az utóbbi években alábbhagyott az a törekvés, hogy Krisztus misztériumát beilleszék a tudományos világképbe. Inkább az ő konkrét történeti alakja lett a krisztológia tárgya. Ennek oka az, hogy az emberi élet negatív szempontjai újra erőteljesen jelentkeznek. Lehadt a föltétlen szellemi haladásba vetett optimizmus. A szenvedés és a halál kérdését semmivel sem tudtuk előbbre vinni. Egyre többen érzik, hogy az igazságosság, a szeretet, az üdvösség minden emberi erőlködés mellett is csak felsőbb ajándék lehet. S végül látjuk azt is, hogy Jézust bármilyen nagy metafizikai összefüggésbe állítjuk bele, a keret mindig kicsi lesz ahhoz, hogy igazi alakját befogadja.

Ezért *Küng*, *Schillebeeckx*, *Kasper* a történelmi tapasztalásból indulnak ki és úgy próbálják Jézus titkát megvilágítani. Egzegétikai alapon állva az egyest, a különlegest hangoztatják, vagyis azt, ami az általános sémát széttöri. A földi Jézus ábrázolását illetően van

köztük hasonlóság. A különbség akkor jelentkezik, amikor Jézusnak az Istenhez és az emberekhez való viszonyáról van szó, vagyis amikor az istenfiúság kerül előtérbe.

Küng a preegzisztenciáról így gondolkodik: Egy korhoz kötött, de azóta túlhaladott értelmezési modell. Egy Istenből levezetett lénynek az időelőtti és túlvilági személyes léte csak a régi kor mitikus elképzelése. Két vagy három isteni valóságnak az isteni története sem lehet a mi gondolkodásunk tárgya. Ezek nem akarnak mást mondani, mint azt, hogy Jézus és az Isten közötti kapcsolat nem utólagosan és véletlenül keletkezett, hanem elejétől kezdve adva van és az Istenben gyökerezik (Christ sein, 436—7). Jézus egész méltóságát abban kell keresni, hogyan létezik ő az Isten számára és Isten előtt: ő a barát, a bizalmas, a személyes megbízott, a világban levő helyettes. Küngnél tehát a szentháromsági előzményt felváltja egy jezologia, az ember Jézus elemzése. Különlegessége csak abban áll, hogy megéli Istent, mint atyát és úgy is szólítja meg. Küng szerint az apostoli egyház a preegzisztenciát nem azért fogalmazta meg, hogy Istenről és a világról spekuláljon, hanem hogy a megfeszített Jézus különleges igényét érzékeltesse és a keresztény praxis számára megvilágítsa (uo. 436).

Küng sokszor kitér Jézus mérték-jellegére (Massgeblichkeit), s erről azt állítja, hogy az nem állhat valami olyanban, ami az ő embersége előtt vagy fölött van, hanem csak emberi létében, emberi létének végső kimerítésében, vagyis abban, hogy ő nem egyszerűen ember, hanem igazi ember, mintaképpen ember (440). De itt azonnal megkérdezzük: Nem áll-e ez más emberről is, pl. Máriáról, a kegyelemmel teljesről? Továbbá eleget tesz-e ez a megállapítás a bibliai és az egyházi kijelentéseknek, amelyek Jézus Krisztust az Isten Fiának mondják? Mit mondhat nekünk Jézus „mérték-jellege”? Hiszen minden emberi nagyság véges, megismételhető, sőt túl lehet haladni. Miért nem emelkedhetne ide fel más ember is? Miért pazarolná Isten az egész teljességet erre az egy emberre, ha nincs valami belső ok? A Biblia és az egyházi hagyomány az istenfiúságot éppen abban látta, ami egyszeri, ami nem ismétlődő meg és amit nem lehet túlszárnyalni. Az alulról kiinduló krisztológia nem tudja megmagyarázni, hogy a kereszténység miért érezte magát mindig abszolút vallásnak, vagyis olyanak, ahol az Isten és az ember kapcsolatában végleges megoldás alakult ki. Ezért nem látjuk, hogy Küng feleletet adna azokra a kérdésekre, amelyeket felvet.

Schillebeeckx nem utasítja el olyan nyíltan a preegzisztenciát. Hangoztatja, hogy a krisztológia válaszutól áll, amikor Jézus atya-élményét meg kell magyarázni. Ő maga a szentháromsági megoldás mellett dönt, de a megoldást sok korláttal veszi körül. A tanítványok előbb csak gyanítják, hogy Jézus az eszkatológikus próféta. Halála után azonban saját megtérési folyamatukban megélik, hogy Jézus halála ellenére él, s a visszatekintésben felismerik, hogy valóban ő az eszkatológikus próféta, aki Istentől az üdvösséget hozza. Ezt a funkciót fejezi ki az „Isten Fia” címben. Schillebeeckx általában vallja, hogy Jézus minden címe üdvtörténeti és funkcionális (Jesus, 482). Ez önmagában igaz, de a hagyomány éppen amellel állt ki, hogy a funkció a létstruktúrájából folyik, azaz metafizikai istenfiúságából. Ami a feltámadásban kibontakozott benne, az előbb is megvolt.

Ezt a hagyományos tanítást a mai kifejezésmóddal legjobban Walter Kasper egyeztetni össze. Elismeri, hogy az emberi fejlődés oldaláról van valamilyen előkészítés Jézus megjelenésére. Az ember mint kérdező és reménykedő lény áll az Isten előtt, de innen még nincs átmenet a teljesülésbe. Az ember felől nézve nem mondhatjuk meg, hogy reménye teljesül-e és hogy milyen módon teljesül. A Teremtő és a teremtmény közötti végtelen űrt csak Isten hidalhatja át, ezért Jézus titka is csak Isten oldaláról érthető. Az ember oldaláról nézve Jézus megjelenése egyszerűen új és semmiből le nem vezethető jelensége. Éppúgy nem vezethető le jövetelenek tartalma sem, vagyis az Isten és az ember közötti közvetítés. Az újdonság itt nem az, hogy Isten teljesen kinyilatkoztatta magát, hanem az, hogy Isten mint Atya az örök Fiút küldte a világba, hogy mi is részesedjünk fiúságában. A szentháromsági struktúrát tehát nem szabad kihagyni Jézus értelmezéséből. Ide beleférnek az antropológiai szempontok is.

* * *

Már érintettük azt a véleményt, amit az alulról kiinduló krisztológia képviselői hangoztatnak, hogy a szentháromsági megoldás a hellenisztikus filozófia és mitológia segítségével alakult ki. A Biblia eredetileg Jézusról sem isteni természetet, sem időelőtti létet (praeexistentia) nem állít. A Biblia üdvtörténeti és funkcionális kategóriák szerint értelmezi őt. Dinamikus és funkcionális egységben van Istennel, nem pedig lényegi egységben. Küng is így fejezi ki magát. Ezzel szemben a patrisztikus krisztológia alapos ismerője, A. Grillmeier — éppen Künggel szemben — kimutatta, hogy Jézusnak mint Isten megbízottjának, ügyvivőjének az eszméje kimondottan hellenisztikus gondolat. A görögök számára Isten annyira transzcendens, hogy nem kerülhet kapcsolatba a világgal. Arius is azért beszél Isten funkcionáriusról. Isten egészen más, mint a világ, azért kell, hogy legyen a kettő között a

teremtett közvetítő. A Nikeai zsinat ezt utasította vissza. Ha tehát valaki Jézust Isten ügyvivőjének tekinti, az nem a Bibliához tér vissza, hanem a hellenista felfogáshoz. A nikeai atyák a Bibliára hivatkozva állítják, hogy Jézusban a transzcendens Isten lett emberré.

Az a felfogás, hogy a dogma hellenizálta a bibliai hitet, enyhébb formában visszacseng Schillebeeckx-nél is. Számára a zsinati kijelentések lényegükben helyesek, de egyoldalúak, ezért nem szükségszerűen és kötelezően értelmezik Jézust. Hasonló nézeten van a vallásfilozófus, *Bernhard Welte* is (*Zeit und Geheimnis*, 1975. 292 kk.). Nikeaiában a görög metafizikai létértelmezés kapott helyet, s az nem volt meghamisítás, hanem annak a kornak a szellemi síkján való helyes értelmezés. Ma azonban a létértelmezés nem időszzerű, s a dogmatikai krisztológia krízisét csak úgy győzhetjük le, ha visszatérünk a Biblia eseményszerű gondolkodásához. De Welte sem veszi figyelembe, hogy az ősegyház Krisztus-dogmája minden korabeli kötöttsége ellenére is valami maradandót tartalmazott és mondott ki, amit *Ratzinger* így fogalmaz meg: Kalkedon az én számomra az összetett és sokrétű hagyományi állagnak a legnagyobb és legmerészebb leegyszerűsítése a minden egyebet magán hordozó középpontra vonatkozólag, ti., hogy az Isten Fia, Jézus Krisztus egy-lényegű az Atyával és egy-lényegű velünk. Ez a kijelentés a hagyomány egész terjedelmének meg tudott felelni és a jelenség egész súlyát magába foglalta. Minden más kifejezés túl szűk maradt volna. Minden más fogalmazás csak az egyik részt zárja magába és a másikat kihagyja. Az egész csak az isteni és emberi természet egységében mutatkozik meg (*Dogma und Verkündigung*, 1973. 137—40).

Ha a kalkedoni dogma kiegészítésre szorul, azt inkább abban az irányban kell keresni, hogy a konkrét fiúság hogyan valósul meg a történeti Jézusban és hogy a pneumatológia hogyan ad teljességet a Krisztus-eseménynek. Ezen a téren Pannenberg, *Wiederkehr* és Kasper fejtegetései sok új meglátást hoztak. Ahogy az Atya és a Fiú a Szentlélekben kapcsolódnak egymáshoz, úgy a Fiú küldetése is csak a Lélek kiáradásával válhatott teljessé. A Lélek alakítja ki Krisztus misztikus testét és tereli az Atya felé. A pneumatológia lehetővé teszi, hogy a megváltásról szóló tant a krisztológiához és Krisztuson keresztül az Atyához kapcsoljuk. Így oda jutunk, hogy a Biblia alapján Jézus funkciója is túlhaladja az emberi kereteket. Csak az tárhatta fel a belső szentháromsági életet a teremtmények előtt, aki maga is hordozója, birtokosa ennek az életnek. Csak az mutathatta be, hogy mi az Isten az ember számára és mi az ember az Isten számára, aki egy-lényegű volt az Atyával és egy-lényegű volt velünk. Csak az ilyen Krisztusba vetett hitnek van értelme és megváltó ereje.

Legyzetek:

Klaus Reinhart, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, Internationale Kath. Zeitschrift 6, 1977, 5 kk. — *Gerhard Schneider*, *Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Intern. Kath. Zeitschrift, 6, 1977. 21 kk. — *Werner Löser*, *Jesus Christus — Gottes Sohn*, Intern. Kath. Zeitschrift, 6, 1977, 31 kk. — *Grundfragen der Christologie heute*, Quaest. disp. Herder, 1975. Főleg *Kasper* tanulmánya: *Christologie von unten?* (141 kk.) — *Walter Kasper*, *Jesus der Christus*, 1974. — *Hans Küng*, *Christ sein*, 1974. — *Karl Rahner*, *Schriften zur Theologie*, Bd. I. 207 kk.; Bd. IV. 140; — *W. Pannenberg*, *Grundzüge der Christologie*, 1974. — *D. Wiederkehr*, *Systematische Christologie*, *Mysterium salutis* 3/1, 554 kk. — *E. Schillebeeckx*, *Jesus*, 1975. — *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“*, 1976. — *A. Grillmeier*, *Die Einzigartigkeit Jesus Christi*, *Theologie und Philosophie*, 51, 1976, 196 kk.

Amikor Jézus tanított, tekintéllyel szólt: beszédei a személyes Igazsággal alátámasztott állítások sorozata. Azért jó újra az Evangélium alapjaira helyezkedni, magunkba fogadni ezeket a szavakat egyiket a másik után, míg lelkünk mélyébe hatolnak és mintegy lényegévé válnak, mint az „új ember” új gondolkodásmódja.

Chiara Lubich

JÉZUS EMBERI TUDÁSA ÉS ÖNTUDATA

Jézus istenemberi egyéniségének megközelítése két irányból történhet. A felülről lefelé irányuló megközelítés abból indul ki, hogy az Ige megtestesült, vagyis emberséget vett magára; az alulról felfelé induló megközelítés pedig abból a tényből, hogy Jézus velünk azonos természetű, de emberségén átragyog istensége. A szinoptikus evangéliumok általában a felfelé vezető úton járnak, hasonlóképpen a Rómaiaknak írt levél első része (1,3—8) —, a Filippieknek írt levél második fejezetének elején olvasható Krisztus-himnusz. A János Evangélium viszont az emberséget magára vett Istent mutatja be.¹

Jézus emberi tudására irányuló vizsgálódások számára ugyanez a két út áll rendelkezésünkre. És amint Jézus személyiségének vizsgálatában, úgy itt sem sikerült a hittudósoknak mindmáig megtalálni azt a pontot, ahol az utak egybetorkoltnak. Kiindulhatunk abból, hogy Jézus valóságos ember, aki megdicsőülése előtt magára vette emberi tudásunk tökéletlenségeit, úgy, ahogy magára vette a szenvedőképességet, a kísértésekkel való küzdelmet és emberségünk egyéb velejáróit. Ez az alulról induló út oda vezet, hogy Jézus csak feláradása, illetőleg megdicsőülése után élt mindentudásával. Jézus tudásának ez az alulról felfelé irányuló megközelítése sok mai embernek igen alkalmas arra, hogy Jézusban ne csak vonzó ideált, hanem követhető rokon egyéniséget is lásson. Aki azonban következetes logikával végig járja ezt az utat, zsákutcába jut, mint több protestáns hittudós műve. Nem kisebb problémákat vet fel Jézus tudásának felülről levezető megközelítése sem. Ez abból az elvből indul ki, hogy Jézus nem mondhatott le minden tudásáról, mert emberi egyénisége a megdicsőülés előtt is annyira beágyazott volt istenségébe, emberi lelke annyira egyesült az Igével, hogy minden jelen, múlt és jövő eseményt és adatot Isten szemével látott és értékelt és már élete első percétől küldetésének teljes tudatában élt.

Jézus személyiségének megközelítésében nagy segítséget nyújtanak az egyházi tanítóhivatal tévedhetetlen döntései, leginkább a Kalkedoni zsinat (451-ben) dogmája, amely kötelezően előírja, hogy Krisztusban teljes isteni természetet és teljes emberi természetet valljunk és azt, hogy a két természetet egy hűposztaszisz, azaz létmód, fennállási mód (amelyet egy idő óta személynek is mondunk) fogja össze. Jézus tudásának és öntudatának megközelítésére nem rendelkezünk tévedhetetlen döntéssel, mert itt a kalkedoni dogmát nem lehet egyértelműleg alkalmazni.

A tradicionális szemlélet kialakulása

A legrégebb krisztológiai eretnecség a *dokétizmus* volt, ami szerint az emberi test a sátán alkotása és minden rossznak forrása, ezért Jézusnak nem lehetett valóságos teste, csak látszatteste. Ezzel szemben Szent János levelei (1Jn 1,1—3; 4,2—3; 2Jn 7), sőt evangéliumának bevezetése (1,14) Jézus valóságos emberségét hangsúlyozza. Ezt tették az első századok atyái is. — Ellenkező irányból közelít Szent Ágoston. Ő abból indul ki, hogy Jézus isteni és emberi természete a legszorosabb egységben volt, ezért az ember-Jézusnak állandóan színről színre kellett látnia Istent. Kérdéseket Jézus csak azért tett fel, mert így akarta elgondolkoztatni és bizonyos igazságokra rávezetni hallgatóit. — *Alexandriai Szent Cirill* és *Damaszkuszi Szent János* tanítása is azoknak kedvezett, akik Jézus istenségének és emberségének szoros kapcsolatából mindentudására következtettek és ennél fogva tagadták, hogy tudása földi életének tapasztalatai nyomán bővíthetett volna. *Szentviktóri Hugó* óta tanítják a teológusok, hogy az ember-Krisztus feje az üdvözülteknek és az angyaloknak is, akik őt tudás tekintetében nem múlhatják felül; ezért kell, hogy Jézus az üdvözültek istenlátásával és az angyali tudásfajta képpen adományával is rendelkezze. — *Aquinói Szent Tamás* három emberi tudásfajta különböztet meg Jézusban: közvetlen, vagy szemléleti tudást (*scientia visionis* seu *scientia beatorum*), ez az üdvözültek tudása; beléöntött tudást (*scientia infusa* seu *scientia angelorum*), ez az angyalok tudása; és a földön zarándokló emberek tanulással és tapasztalattal szerzett tudását (*scientia acquisita* seu *scientia viatorum*). A *protestánsok* elutasították Jézus háromfajta tudásának megkülönböztetését, mert a kenószisz, vagyis az Ige önküresítését (Fil 2,7) radikálisabban képelték, mint a katolikusok: mintha istensége minden megnyilatkozásáról lemondott volna Jézus, kivéve a csodákat és néhány rendkívüli helyzetet. A katolikusok kezdetben hevesen védték a hagyományossá vált szenttamási álláspontot, a felvilágosodás korában azonban már sokan megkérdőjelezték.

Hermann Schell a múlt század végén azt javasolta, hogy a teológiai kutatás ne az unio hypostatica fogalmából induljon ki, hanem az evangéliumok Krisztusából. Mert nem az isteni és az emberi természet fogalmából kikövetkeztethető szükségszerűség határozta meg, hogy milyen emberséget vegyen magára az Ige, hanem Isten nagylelkű és céltudatos szabadsága. Schell szerint az evangéliumok Jézusa teljes és tökéletes ismeretekre tehetett szert pusztán tapasztalati tudásának kibontakoztatásával. Istensége ugyanis lehetővé tette, hogy ez a kibontakozás tévedhetetlen ismeretekhez vezesse. Az Atyával kezdettől fogva egynek tudta magát és küldetésé is kezdettől fogva szeme előtt lebegett, de a konkrét tények ismerete és a küldetésének megfelelő konkrét magatartásai tekintetében, további életsorsának alakulásában éppen úgy a tapasztalatra volt utalva, mint mi.² Schell dogmatikája indexre került. Nagyobb feltűnést keltett a modernista *Loisy* radikálisabb véleménye, mert Jézus isteni öntudatát és küldetését is tagadta. Ezt a felfogást az egyházi tanítóhivatal veszedelmes eretnekségnek minősítette (DS 3434). A Szent Officium még 1918-ban is veszélyesnek jelentett ki a tradicionális felfogástól eltérő nézeteket (DS 3645—3647.). Jézus boldogító istenlátását kifejezetten tanította az Egyházzól szóló, 1943-ban megjelent *Mystici Corporis* körlevelét és az 1956-ban kiadott, Jézus Szívéről tanító Haurietis aquas kezdetű enciklika.

Az új szemlélet alakulása

Albert Schweitzer Jézus öntudatának pszichológiai elemzésére építette eszkatologizmusát, és nézetét bizonyos szentírási szövegek egészen sajátos értelmezésével igazolta. Schweitzer szerint Jézus meg volt győződve a világvég közeli bekövetkezéséről, egész tanítása és működése erre épült, és prófétai küldetésében csalódva kellett meghalnia. Schweitzer elgondolását a Bultmann-féle formatörténeti iskola teljesen illuzórikusnak tekinti. *Bultmann* viszonylagosan fogja fel Jézus eszkatológikus kijelentéseit. Azok sem a közeli, sem a távoli világvégre nem vonatkoznak, hanem a mitológiából átvett képekkel a „döntés szituációjára” akarják irányítani figyelmünket; vagyis arra, hogy jelen életünk döntésein fordul meg, elnyerjük-e az örök életet, vagy sem. *Käsemann* abból a feltevésből indult ki, hogy a húsvét utáni keresztyén közösségek a Bibliában olvasható jézusi szavakat saját társadalmi helyzetüknek megfelelően a zsidóság képviselőitől való elutasítottáguk (Unerhörtheit) elleni védekezésből találták ki. Bultmann és Käsemann szerint bibliai alapon tehát nem lehet beszélni Jézus öntudatáról vagy tudásáról.³

A *Divino afflante Spiritu* enciklika és az evangéliumok igazmondásáról húsz évvel később kiadott pápai rendelkezés (Instructio de historica Evangeliorum veritate DS 3999.), továbbá a 2. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciója lehetővé tették, hogy a katolikus hittudósok *fejldéséről is szóljanak* a krisztológiában, már az újszövetségi könyvek megírása előtt és az egyes könyvek közötti időközökben is. — A zsinat szorgalmazta az *ökumenizmust* és vele kapcsolatban azoknak a tantételeknek a felülvizsgálását, amelyek nem tartoznak szorosan a hitletétemény körébe. (Ökumenizmusról 11.) — Az újabb kutatások további indítékát a *lelkipásztori új felelősségtudat* adja, amely Jézus személyét úgy akarja bemutatni, mint akinek minden kor emberéhez van mondanivalója. Közelebb kell hoznunk Jézus személyét a ma emberéhez, aki történetileg akarja megismerni embersége lényegét és csak fejlődésében látja igazán embernek az embert. Ezért nem tud valóságos embernek tartani olyan Jézust, aki fogantatása pillanatától tökéletes mindentudással és istenemberi öntudattal rendelkezik.

Megoldási kísérletek a mai hittudományban

TOBBÉ-KEVÉSBÉ RADIKÁLIS ELGONDOLÁSOK. *Helmut Riedlinger* a „*Quaestiones disputatae*” sorozat 1966-ban megjelent könyvében túlhaladottnak mondja a szenttamási hármas tudásforma megkülönböztetését. Szerinte Jézusban csak egyféle tudás volt, amit „történeti istenlátásnak” lehetne nevezni. Eszerint Jézus ismeretvilága történetileg alakult: az emberi tapasztalatszerzés útján; tehát keresések, kérdések, kétségek, átmeneti tévedések formájában; továbbá környezetének és korának szemléletmódján gondolkodott. Ezen az úton jutott el küldetésének és istenségének fokozatos felismeréséhez, továbbá Istenre és az Istennel összefüggő dolgokra vonatkozó tévedhetetlen meglátásokhoz. Bár ismereteinek teljességét csak feltámadása után, a visio beatificában érte el, „istenlátása” már korábbi életében érvényesült: tudata mögül, mintegy háttérből irányította, hogy fokozatosan de biztosan eljusson a tévedhetetlen felismerésekhez.⁴

Karl Rahner krisztológiai elmélete nem veti el a hagyományos tudásfajtákat, de csak a visio és a tapasztalati tudás viszonyát vizsgálja, és 1962. óta teljesen átértelmezi a visiót.⁵ Szerinte a visio „formális” jellegű: belső magatartást, alapvető ráirányultságot (Grundbefindlichkeiten) jelent az isteni akaratra. Jézus ezzel a ráirányultsággal volt képes Istennek a történeti eseményekben, a sugallatokban, az emberi közlésekben, és egyéb formákban megnyilatkozó akaratát felfogni, helyesen értelmezni. A tapasztalatok útján folyton bővülő tudásával fokozatosan jutott el Istennek, a világnak, saját küldetésének, végül istenségének tévedhetetlen felismeréséhez. Egyházunk eddig is vallotta, amit Szent Tamás úgy fogalmazott, hogy az emberi természet lényegileg Istenre van ráhangolva és a vallás ennek az Istenhez való rendeltségnek megvalósultsága (ordo ad Deum: STh 2,2—81.20). Ez az odarendeltség Istenhez nemcsak a „természetes ész” felismeréseit jelenti, hanem a kinyilatkoztatás és a kegyelem befogadására való alkalmasságunkat, amit Szent Tamás velünk született hajlamnak mond (appetitus naturalis: STh III. 11.1; Verit 1.10). Rahner szerint ez a hajlam anyyira hozzátartozik emberségünkhöz, hogy az Istenből szándékolat igazi személyiségünk kibontakozásának elengedhetetlen feltétele. Ugy tűnik azonban, hogy a Rahnertől felvett visio formalis-ban ettől az emberi hajlamunktól csak fokozatilag és nem minőségileg különbözőt eredményezett Jézus istensége, és kevésnek látszik. Rahner elméletében az is vitatható, hogy szerinte Jézus nem volt mentes átmeneti jellegű tévedésektől.⁶ Rahner elgondolása mégis kedvező fogadtatásra talált, elsősorban Felix Malmberg,⁷ Alois Grillmeier,⁸ Engelbert Gutwenger⁹ írásaiban. Ezt a felfogást képviseli Viktor Schurr,¹⁰ Anton Vögtle,¹¹ továbbá a Mysterium Salutis krisztológiai részének írója Dietrich Wiedeker,¹² — és Walter Kasper 1974-ben megjelent Jézus-könyve.

A „visio formalis” legismertebb ellenfele Edward Schillebeeckx, aki tartalmilag értelmezi a visió-t, de másképp, mint a régiek, mert tartalmát Jézus isteni öntudatára korlátozza, ennek az öntudatnak pedig fokozatos kialakulását vallja. Szerinte az Igenek külön isteni öntudata, a szentháromsági személyeknek egyetlen közös öntudatuk van, különben három Istenről kellene beszélnünk. Az Ige öntudatáról csak Jézusban lehet szó, de csak mint isten-emberi öntudatról. Jézus ismeretvilága ugyanis — mint más emberé — tanulás és tapasztalás útján bontakozott, és amikor tapasztalatait feldolgozva önmagára reflektált, fokozatosan felismerte istenemberi énjét, belátott saját istenitűségébe, így jött létre istenemberi öntudata. A visio ezzel a felismeréssel azonosítható, nem valósan különbözik tőle, hanem csak névleg. Jézus egyéb ismeretei pedig ezzel a fejlődéssel párhuzamosan alakultak át mindentudássá: minél jobban belátott istengyermekségébe, annál többet ismert és értett meg egyéb területein is.¹⁴

MÉRSEKELTEBB EGYEZTETÉSI KISÉRLETEK. Szent Bonaventura már használta a *habituális tudás* és az *aktuális tudás* megkülönböztetését. Az ember sok olyanról tud, amire éppen nem gondol, de bármikor felidézheti, ha rákérdezik. Ilyenkor aktualizálódik, amit emlékezete habituálisan tárolt. Jézus aktuális tudással ismerte mindazt, ami önismerete és küldetésstudata szempontjából lényeges, a visio beatifica következtében pedig a nem-lényeges dolgokról voltak biztos ismeretei. — Erre az elgondolásra épít Michael Schmaus¹⁵ és arra is utal, hogy a mélylélektan bizonyos „tudattalan ismeretek”-ről beszél, sőt Szent Ágoston memoria-tanában is szó van ilyenekről. Feltalálók és művészek is gyakran nem logikus végiggondolással, hanem előzmények nélkül, ötletszerűen jutnak felismerésekhez, amelyeket nem előzőtt meg tanulás vagy tapasztalat, de kiváltotta belőlük a pillanatnyi helyzet. — Nagy nehézsége a habituális elgondolásnak, hogy a hagyományos felfogás szerint az üdvözültek visio-ja tudatos ismeret eredményez, a mélylélektanban szereplő „tudattalan” vagy „archetipikus” (C. G. Jung) ismeretek pedig nem tudatosak, legfeljebb tudatosíthatók.

Habituális és aktuális tudás közötti tudásformát vesz fel a Bernard Lonergan kutatásaira építő elmélet. Lonergan a tudományos megismerést elemezve arra az eredményre jutott, hogy többé-kevésbé tudatos „megtapasztalásainkat” a „belátás” szokta követni. A belátás a homályosan megtapasztaltunk önmagunk és mások számára történő világos megfogalmazása, „verbalizálása”. A visio Jézusban csak a non-verbalis „megtapasztalásokat” eredményezte, de mióta a tudatosodás fiziológiai feltételeivel már rendelkezett, fokozatosan kialakult lelkében a „belátás” is, ismereteinek és öntudatának önmaga és mások számára való megfogalmazása, appericipálása, verbalizálása. A belátást — *teszi hozzá Marchesi* — két tényező hozta létre: egyrészt az emberi tapasztalatok aktualizáló hatása és az önmagára való reflektálás, másrészt az Atyával folytatott szüntelen „dialógus”, vagyis az, hogy állandóan ráfigyelt az Atya útmutatásaira és teljesítette akaratát.¹⁶

A boldogító istenlátás és Jézus szenvedő képessége

Hitünk egyik alaptétele, hogy Jézus szenvedése nem látszat, hanem valóság volt: ténylegesen éhezett, szomjazott, elfáradt, szomorkodott, átélte a félreértéseket, az Istentől való elhagyatottságot, és fizikailag is sokat szenvedett. Hogyan lehet a szenvedéseket összeegyeztetni a „boldogító” istenlátással? Rahner válasza látszik a legáltalóbbnak erre a kérdésre. Eszerint Isten közvetlen megismerése nem mindig eredményez boldogságot, hiszen Isten nemcsak jószág, hanem megítélő szentség is. Ha tehát az Ő szemén keresztül nézzük a dolgokat, elszomoríthat, ami azokban ítéletre méltó. Aki egészen közel jutott Istenhez, részt kap a szomorúságon felülemelkedő boldogságból. De a világban élő, „úton levő” emberhez hozzáférhet a szomorúság, a testi és lelki fájdalom. Amíg Jézus útban volt a megdicsőülés felé, átélte Isten végtelenségét, igazságát, hatalmát, szentségét, jószágát, de embersége nem mérülhetett bele tökéletesen Isten boldogságába.¹⁷

Jézus öntudatának problémái

Jézus tudásához, vagyis ismeretvilágához hasonló kérdés Jézus öntudata: Mióta tudott Jézus arról, hogy ő a messiási ígéretet beteljesítője, mióta tudott arról, hogy ő Isten. A problémára adott válasz többféle lehet.

— A hagyományos felfogás Jézus öntudatát fogantatása pillanatától számítja, hiszen akkor kezdődött az unio hypostatica, akkor jött létre Jézus egyetlen énje, az Ige isteni énje. Ezt a véleményt képviselte Parente.

— Schillebeeckx és Rahner szerint tapasztalati, történeti úton alakult ki Jézus öntudata, akárcsak tudásának egyéb ismerettartalmai.

— Hasonló a helyzet a habituális tudás esetén: a tapasztalat aktualizálja, vagy verbálizálja a lélek mélyén, vagy a tudatban még homályosan rejtőző megfogalmazatlan önismertetet.

— Eltérő véleményt képviselt Galtier, aki abból a skotista tételből indult ki, hogy az öntudat nem a személynek, hanem a természetnek sajátossága. Szerinte Jézusban az isteni öntudat mellett önálló emberi öntudat is volt, a „pszichológiai öntudat”. Ezzel tudta Jézus, hogy emberileg is felelős tetteiért és azok következményeiért. A kétféle öntudat egymáshoz való viszonyát azonban nem tudta kielégítően megvilágítani Galtier,¹⁸ ezért elmélete visszhang nélkül maradt.

Krisztológiai vagy trinitológiai öntudat?

A hagyományos felfogásból egyesek arra következtettek, hogy ha Jézus öntudata egyenlő az Ige öntudatával, akkor Jézus kezdettől fogva tudja, hogy Ő a második isteni személy és azonfelül ember is. Öntudata tehát trinitológiai. Ezzel szemben Rahner és Schillebeeckx azt mondják, hogy a szentháromsági személyeknek csak közös isteni öntudata lehet, mert egymástól való különbözőségük tudata három Istent hozna létre. Az Ige tehát az Atyára irányultnak, az Atyával egy akaratúnak és egy természetűnek tudja magát, elsősorban tehát fiúsági viszonyáról tud, másodsorban pedig a kettőjüköt összekötő bensőséges szeretetről, a Szentlélekről. A megtestesült Ige ezenkívül emberségéről is tud, de azt istenfiúságával egybefogva tudatosítja. Hiszen az ember-Jézusnak csak egyetlen fiúsága van (DS 615). Tehát istenembernek az Atya lényegével megajándékozott és önmagát az Atyának szeretetben visszajándékozó Fiúnak tudja magát, krisztológiai öntudata van.

A FENTIEKET ÖSSZEFOGLALVA azt mondhatjuk, hogy Jézus istenemberi tudásának és öntudatának kérdésében többféle elmélet közül választhatunk.

— Csatlakozhatunk a hagyományos elgondoláshoz, amelyik Jézus három tudásfajtáját vallja, de nem próbálkozik összeegyeztetésükkel. Ha arra utal, hogy az isteni hatás sohasem szünteti meg az emberi hatásokat, hanem felfokozza azokat, akkor is csak a megoldás elvi alapját említi, a hogyanra azonban nem válaszol.

— Sokak szerint ma már tartható Riedlinger álláspontja is, méginkább az ismertett négyféle közvetítő megoldás, amelyek közül pillanatnyilag a Lonergan-Marchesi féle látszik legvalószínűbbnek. Mert Rahner és Schillebeeckx csak névleg fogadják el a scientia visionis meglétét, gyakorlatilag eltérnek a hagyományos értelmezéstől.

— Valószínűségeknél többről ma még nem beszélhetünk. Mert abban ugyan igazat adhatunk az új elméletek szerzőinek, hogy metafizikai levezetések helyett a Bibliát kell előnyben

részesítenünk. A Bibliában pedig Jézus egész embernek mutatkozik, hozzánk mindenben hasonlónak, a bűnt kivéve.¹⁹ Csakhogy a bibliai Jézus-kép értelmezése manapság heves viták tárgya, és ha nem is adhatunk igazat Bultmann és Käsemann szkepszisének, ha valljuk is a bibliai Jézus-kép lényeges hitelességét, bizonyos események és kijelentések hű tolmácsolásának kétségbevonhatósága és értelmezésüknek nehézségei miatt lépten-nyomon felmerül a kérdés: tudta-e Jézus kezdettől fogva, hogy nemcsak Izrael népéhez szól a küldetése? Szándékosan beszélt-e néha úgy, mintha közelinek tartaná a világvéget, máskor pedig ellenkezőleg? A Biblia minden mondatára vonatkozik-e, hogy az első keresztény közösségek csak olyan szavakat adhattak Jézus ajkára, amelyek nem az ő átmeneti tévedésüket tükrözik? stb. Amíg Krisztus igazi szavainak (ipsissima verba Christi) és hiteles tetteinek (ipsissima facta Christi) problémája nem tisztázódott, felvethetők ilyen kérdések, és addig nem lehetnek döntő bibliai bizonyítékaink Jézus tudásának történetisége, átmeneti tévedései stb. mellett, de ezek ellen sem.²⁰ Remélhető azonban, hogy a további kutatások és viták során termékeny kölcsönhatással lesz egymásra dogmatika és egzegézis, amikor azonos cél érdekében fúradoznak: „A történetileg le nem vezethető isteni elemet el nem lehet mellőzni a Názáreti Jézusnak mint embernek és történeti jelenségnek érdekében, de ugyanakkor az isteninek érdekében sem szabad háttérbe szorítani az emberi, történeti adottságokat.”²¹

Jegyzetek:

1. W. Kasper: Neunsätze gegenwärtiger Christologie. in: J. Sauer herausg.: Wer ist Jesus Christus? Herder 1977. 121—150. — 2. H. Schell: Katholische Dogmatik II/1. Paderborn 1892. 105—147. — 3. Vö. Feneberg: Die Frage nach Bewusstsein und Entwicklung des historischen Jesus. Zeitschrift für kath. Theologie 1975. 1—2. — 4. H. Riedlinger: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi. Quaest. disp. 32. köt. Herder 1966. 158—160. — 5. K. Rahner: Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Bewusstsein Jesu. SchzTh V. 2. kiad. Einsiedeln 1964. 22—245. — 6. A. Vögtle: Erwägungen über das Wissen und Bewusstsein Jesu. Gott in Welt I. köt. Herder 1964. — K. Rahner: Grundkurs des Glaubens, 2. kiad. Herder 1976. 247. — 7. F. Malmberg: Über den Gottmenschen, Quaest. disp. 9. köt. Herder 1960. — 8. A. Grillmeier: Christologia, Herders Theologisches Taschenlexikon, 2. köt. 1972. — 9. E. Gutwenger: Das Wissen Christi, Concilium 1966/1. — 10. V. Schurr: Das Schauen Jesu. Theologie der Gegenwart, 1963/2. — 11. A. Vögtle: Exegetische Erwägungen... — 12. D. Wiederkehr: Christologie, Mysterium Salutis III/1. köt. — 13. W. Kasper: Jesus der Christus 5. kiad. Mainz, 1976. — 14. Riedlinger, Gutwenger és Lachenschmidt cikkeit nyomán — 15. M. Schmaus: Der Glaube der Kirche, I. köt. München 1969. 673—675. — 16. B. Lonergan: De constitutione Christi ontologica et psychologica. Roma 1956. G. Marchesi: La coscienza „dialogica“ di Gesù, Rassegna di teologia, Milano 14/2. — 17. K. Rahner: Probleme der Christologie... — 18. R. Lachenschmidt: Christologie und Soteriologie, H. Vorgrimler—R. Vander Gucht: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, 3. köt. Herder 1970. 100—102. — 19. H. Lais, idézi Schmaus 673. — 20. Vö. W. Joest, R. Schnackenburg, H. Schürmann és A. Vögtle cikkeit a paruziáról a Gott in Welt első kötetében, továbbá A. Vögtle cikkét Jézus messiási öntudatáról: Der verkündigende und verkündigte Jesus Christus (Sauer i. művében) — 21. A. Vögtle: Exegetische Erwägungen... 667.

A kimeríthetetlen Evangélium, az apostoli levelek, a Szentírás egész isteni kinyilatkoztatása fogja ihletni, erősíteni, szükség esetén helyesbíteni cselekedeteinket. „Szentek se hívjatok Mesternek”, Krisztus a Mester! Elég az ő jelenléte, hogy világosságában járjunk, de a világosságot — bármilyen ragyogó is — az egyháznak kell ellenőriznie. Nem ígérte-e Krisztus: „Aki titeket hallgat, engem hallgat”?

Chiara Lubich

OKUMENIKUS KRISZTOLÓGIA

A krisztológiai kutatás problémái napjainkban

A keresztyén hit alapja Jézus Krisztus személye és műve. Erről a személyről és erről a műről szóló dogmatikai vizsgálódást nevezzük krisztológiának. A krisztológia tárgyköréhez tartozik Krisztusnak, mint a Szentháromság második személyének a műve a teremtéstől az újjáteremtésig. Ő a teremtő Ige, a kijelentő Ige, Ő a Názáreti Jézus, a megfeszített és dicsőségesen uralkodó Krisztus, az egyház feje, az egyház és a világ Ura. Ő a teremtés, megváltás és újjáteremtés közlője. Ennek a krisztológiai hitvallásnak az alapja a bibliai kijelentés, kinyilatkoztatás. Ez az alap azonban nem valami semleges tudósítás, hanem már maga is hitvallás, hívő tanúk bizonyágtétele. Így jut tovább az egyház története folyamán az Isten Fiáról, Jézus Krisztusról, a mi Urunkról és megváltónkról szóló bizonyágtétel hitből-hitbe.

Jézus Krisztus életéről és művéről szóló tanítás egy hatalmas, csak hitben feloldható feszültséget rejt magában. Jézus olyan történeti személy volt, akiben, aki általa az élő Isten jelentette ki magát úgy, hogy benne, emberi létünkben és a teremtett világban alapvető változás történt: a megváltás végbement, az új teremtés elkezdődött. Ez a két tétel a krisztológia elválaszthatatlan, mégis logikailag összegegyeztetetlen paradox alaptétele. Ezt az alaptételt; a különböző keresztyén felekezetek és különböző teológiai iskolák más- és más-képpen magyarázzák, megkerülni azonban semmiképpen nem tudják, mert minden krisztológiai munkának ez az elengedhetetlen feltétele. — Az ökumenikus krisztológia csak akkor jöhet létre, ha ennél a paradox alaptételnél szilárdan kitartunk, ezt időszerűen magyarázzuk, de logikailag fel nem oldjuk. Minden ilyen feloldási kísérlet szükségszerűen egy modern doketizmus vagy modern ebionitizmus veszélyébe sodor bennünket, amelyben vagy Krisztus embersége vagy istenségevész el.

a) „Krisztus krisztológia nélkül”. A történelmi Jézus-kutatás, amely a 19. század nagy próbálkozása és csődje után századunk közepén újraéledt, felveti a kérdést: miért nem elég az evangéliumok, pontosabban a „galileai ősevangélium” Jézusa, a Názáreti Jézus? Miért nem elég a bonyolult és rejtélyes krisztológia, amely az emberek elől elfedi a történeti Jézus egyszerű alapját és világos üzenetét.¹ Harnack és Ritschl, a dogmanélküli keresztyénység meghirdetői örömmel vették a történelmi Jézus-kutatás eredményét, amely szerint az evangélium, Jézus tanításának lényege nem magára Jézusra, hanem az irgalmas mennyei Atyára vonatkozik. Ezek szerint a történelmi Jézusnak, ahhoz hogy az Atyáról hű képet tudjon adni, nem szükséges Istennek lennie. Jézus a legnagyobb istenkereső, aki meg is találta Istent. A mennyei Atya és a történelmi Jézus — nem elegendő-e az istenismerethez és az üdvösséghez? A krisztológia dogma, a maga paradox alaptételével csak megzavarja az egyszerű, de még jobban a művelt hívő ember látását. — Erre a kihívásra viszontkérdésként így válaszolhatunk D. M. Baillie-vel, az Egyházak Világtanácsának egykori elnökével: *Akik a krisztológiai dogma jogosságát tagadják, tudják-e egyáltalán, hogy kicsoda az Isten. Akik a történelmi Jézus képét kialakították, tudják-e mi a történet?*²

A krisztológiai probléma magva ui. nem a Jézus messiási öntudatának és lelkivilágának pszichológiai vagy történelmi kutatása, hanem Isten lényege után való kérdezés. Erre a kérdésre a Szentírásból egyértelműen azt a választ kapjuk, hogy Isten önmagát kijelentő Isten, aki nem hagyja magára az őt kereső embert — elébe megy, felkeresi, meglátogatja az embert a „naptámadat magasságából” (Lk 1:78) még akkor is, ha az nem keresi, nem várja, vagy éppen menekül előle. Mert aki nem tudja, hogy kicsoda Krisztus, nem tudja, hogy kicsoda az Isten. A keresztyén egyháznak krisztusszerű Istene van. Így lesz a krisztológia a teológia szíve (cor theologiae), és így nyer minden igaz teológia krisztológiai jelleget. Ezért igaz az is, hogy akinek nincs korszerű krisztológiája, annak nincs korszerű teológiája sem. Mivel a történeti Jézusban Istennel van dolgunk, azért az ő testet öltése, földön való megjelenése a történet döntő eseménye. Kitérés a halál jele alatt álló, a természet-enyészet ciklikus körforgására kárhoztatott történelemből. Új teremtés kezdete, előremutatás Isten országa beteljesülésére, amelyik gyógyító hatalmában Jézus Krisztus személyében már jelen van ebben a világban. Ezért Jézus története nem fogható be mindenestől a történelmi kutatás kategóriáiba. Az ő története több, mint egy nagy istenkereső története. Jézus története Isten története, kijelentéstörténet, üdvőtörténet, amely értelmet és reménységet ad az emberi történelemnek.

b) *A krisztológiai tantípusok egybehangolása.* Igen jelentős munkát ad az ökumenikus krisztológiai törekvéseknek a különböző krisztológiai tantípusok egybehangolása. Ezek nemcsak a különböző egyházakra jellemzőek, hanem egy egyházon belül is többféle tantípus fordulhat elő.

Ezek között legáltalánosabban elterjedt a *metalizikai krisztológia*. Ezt a tantípust az óegyház krisztológiai dogmájában találjuk, úgy amint az első ökumenikus zsinatok hitvallásaiban rögzítették. Jellemző vonása, hogy Krisztus személyének lényege után kutat és Krisztusnak a Szentháromság másik két személyéhez való viszonyát keresi, valamint azt, hogy miként viszonylik Krisztusban az isteni és emberi természet egymáshoz.

A *praeexistens krisztológia* alapjait János evangéliumában, Pál leveleiben és a Zsidókhoz írt levélben találjuk, főként a krisztológiai summáriumok formájában. Ezt a tantípust Krisztus útnak mindenségtörténeti távlatai érdeklik. A keleti egyházak krisztológiájában, valamint a kijelentéstörténetileg orientálódó krisztológiai iskolákban nyer nagy teret.

A *históriai krisztológia* tantípusa főleg a modern Jézus-kutatás nyomán alakult ki. Erre jellemző, hogy a hangsúlyt a történeti Jézus személyére helyezi és a modern történettudomány eszközeivel igyekszik megközelíteni és verifikálni, hitelessé és a modern ember számára elfogadhatóvá tenni alakját, tetteit és üzenetét.

Napjainkban kialakulóban van egy olyan krisztológia, amely a Krisztus-esemény teljes gazdagságát igyekszik kibontakoztatni oly módon, hogy munkája érdekében felhasználja a különböző tantípusok eredményeit. Meggyőződésem szerint az ökumenikus krisztológiának Krisztus teljes gazdagságából és a teljes egyház spiritualitásából kell merítenie. Ezt az új krisztológiát *pléroforikus krisztológiának* nevezhetjük. Ez méltó Jézus Krisztushoz, hiszen tetszett, hogy „benne lakozzék az egész teljesség” (Kol 1:19).

Kísérlet a pléroforikus krisztológia felvázolásához

a) *Isten egyszülött Fia, az örök Ige.* A praeexistencia problémája a krisztológiában szoros kapcsolatban van az ember Jézus istenségével, másrészt üdvösségünkkel. Tehát *trinitás-teológiai* és *szoteriológiai* szempontok is segítik Krisztus földi útja előtti lényének és munkájának megragadását és hitvalló megfogalmazását. Az ősegyház hitében Jézus pályáját a kezdettől az eschatonig átfogó hitvallások (Fil 2:5—11; Zsid 1:1—14), a Krisztushoz szóló imádságok, János evangéliuma Jézusának önértelmezése (Jn 8:58) jelzik meglétét. E hitvallások mögött az a teológiai tendencia áll, hogy Krisztus valóságának hatóságát visszafelé és előre kiterjesszék az isteni örökkévalóságba. A praeexistencia gondolatában a *hangsúly Krisztus univerzális jelenlétén van*. Jézus Krisztus az egész emberiségnek és az egész világnak a teremtéstől kezdve jelenvaló. Ő a teremtés közlője, az örök Ige, Isten beszédének a szólója, Isten titkainak egyedüli ismerője (Mt 11:27 k.).

De mit tudunk mondani Krisztus reális, pontosabban szólva, perszonális jelenlétéről. Hiszünk, hogy *Isten jelenléte az Ige és Szentlélek által mindig krisztusszerű*, krisztológiai jellegű. Isten jelenléte nemcsak szó, hanem hatalom. Krisztus nemcsak a róla szóló kerygmában van jelen, hanem ott és ahol kegyelméből neki tetszik: *Ubi et quando visum est a Deo*. Krisztus örök és állandó személyes jelenlétének hitvallására vezethetők vissza az ún. „anonim hitről” szóló teológiai gondolatok is.

b) *Isten testet öltése Krisztusban.* Amikor Istennek Krisztusban való testet öltéséről beszélünk, állandóan ott van a kérdés, hogy Krisztus milyen értelemben Isten és milyen értelemben ember. A kalcedóni dogma 451-ben, másfél ezer éve meghatározta ennek a kérdésnek a választát, amikor kimondta, hogy Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember, akiben a két természet elválaszthatatlanul és elegyíthetetlenül együtt van. Ez az utánozhatatlan finomsággal készített fogalmazás — amely a *természet* (natura) fogalmának ontológiai kiaknázásán épül — azért vált napjainkban nehezen érthetővé, mert a természet fogalma ma valami egészen általánosot, valamely fajtát meghatározó tulajdonságot jelent. Nyilvánvaló, hogy Krisztus nem isteni lények természetét, hanem a bibliai kijelentés Istenének természetét, és nem általában az emberek természetét, hanem az *emberséget*, az emberi mivoltot örökölte, ezt a páratlan specifikumot. A két természetről szóló tanítás mögött az a teológiai tendencia áll, hogy az emberi természetnek az istenihez való felvételével olyan esemény történt, ami ezentúl hatással van Istennek minden emberhez való viszonyára. *H. Ott* baseli teológus a természet-ontológia helyett *personális-ontológiát* javasol, hogy a mai ember számára érthetővé legyen az a teológiai szándék, amit régen Krisztus kettős természetéről szóló tannal fejeztek ki.³ A personális-ontológia szerint kifejtve a kérdést, Isten nem az emberi természetet, hanem az *emberséget* vesz fel. Az emberség, emberi mivoltunk lényege: az emberi szükség, öröm, emberi igénybevétel, embervoltunkból adódó kérdések, kétségek és kétértel-

műség. *Krisztus emberrélelésében minden ember embersége Isten saját ügyévé lett.* Isten minden ember életében rejtetten és személyesen jelen van. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy Isten jelenléte nem valamely dolognak a jelenléte, hanem az ő személyének a jelenléte. Ez a jelenlét Krisztusban egy szolidáris, az ember számára segítségre kész, az emberre várakozó Isten jelenléte. Az isteni és emberi valóságnak ez az egymásba szerkesztettsége, és ennek minden időkre szóló hatása a personálisan értelmezett két természetéről szóló hitvallás értelme.

Az inkarnációról szóló tanítás a nyugati egyházak krisztológiájában főleg Krisztus személyének a megértését szolgálta. A keleti egyházakban az inkarnáció Krisztus megváltó munkájának a kezdete. A keleti egyház szóhasználata szerint „Isten emberré lett, hogy az embert megistenítse”. Ha eltekintünk a számunkra szokatlan terminológiától, amelynek teológiai mondánivalója nem teljesen idegen az Újszövetségtől (vö. 2Pt 1:4) — látjuk hogy az inkarnációval Krisztus valóban elkezdte megváltói művét.

Amikor a mi Urunk, Isten Fia — aki „fogantatott Szentlélektől és született Szűz Máriától” — valóságos istenségéhez felvette valóságos emberségünket, elindult, hogy megszabadítsen bennünket a bűn és halál rabságából.

c) *A Názáreti Jézus.* Az őgyház ökumenikus hitvallásai a Jézus születése és halála közötti időkről nem szólnak. Pedig Jézus életének ez a korszaka is megváltó munkájához tartozik. Ennek a rejtélyes hallgatásnak az oka az ősegyháznak az a hite, amelyiket Pál apostol így fejez ki: „... ha ismertük is Krisztust test szerint, de már többé nem ismerjük” (2Kor 5:16). Igaz, hogy az egyháznak már nem a Názáreti Jézussal van dolga a jelenben, hanem a feltámadott és megdicsőült Krisztussal — mégis a keresztyén hit időről-időre visszamegy a Názáreti Jézushoz, mint a prófétahoz, a prófétaóság beteljesítőjéhez, akinek szavai és tettei isteni hatalommal voltak teljesek (Mk 1:24), akinek a személyében és csodatételeiben Isten országa volt jelen a Sátán minden hatalmát lerontó erejével (Mt 12:28). A hely szűkére tekintettel a történelmi Jézusról, a kerygma Krisztusáról, a liberális és a konzervatív Jézus-kutatás harcáról szóló ismertetést mellőzöm, pusztán annak eredményére utalok.⁴ Függetlenül attól, hogy Jézusnak mennyi szavát tartja eredetinek és hitelesnek a történelmi kritika eszközeivel dolgozó tudomány, a *Vox Christi*, a Názáreti Jézus hangja, sajátos üzenete: Az Isten országáról, az elveszett fiút feltétel nélkül visszafogadó mennyei Atyáról, önmaga páratlan küldetéséről, az újszövetség népéről, az egyházzal, és az új istennépe új ethosáról, a szeretet kettős-egy parancsáról az emberi történelem korszakain ellenállhatatlanul tovább szól. *Schillebeeckx* nagy hatású művében, klasszikus módon utal erre a jelenségre, amikor rámutat, hogy minden időben vannak emberek, akik meghallják ezt a szót, és felkerekednek Krisztus követésére, akik időről-időre el tudják mondani Péter bizonyoságtételét: „Uram, kihez mehetnénk? Örök életnek beszéde van tanálad. És mi elhittük és megismertük, hogy te vagy a Krisztus, az élő Istennek Fia” (Jn 6,68—69).

d) *Jézus Krisztus halálának és feltámadásának jelentősége.* A Jahve szolgálja és a Főpap méltóságjelző Jézus Krisztus halálának értelmét magyarázzák. Most érkezünk el a Krisztus tiszteéről szóló teológia szívéhez. Az Apostoli Hitvallás így szól Krisztus váltságművének erről a központi eseményéről: „Szenvedett Pilátus alatt, megfeszítették, meghala és eltemették”. A Hitvallás erősen koncentrált. Krisztus szenvedése tágabb értelemben magába foglalja egész élete szenvedését (vö. H. KT. 37. k.). Mit jelent Krisztus váltságahalála?

1. Krisztus kereszthalála *váltságahalál*. Az Újszövetség az *apolytrosis* szóval fejezi ki a megváltás valóságát. A megváltás szabadtást jelent a bűn terhétől és ennek minden következményétől.

2. A váltság folyamatát a *kiengesztelés* (katallagé, reconciliatio) szó magyarázza. Krisztus kereszthalálának célja a kiengesztelés. Kit szükséges kiengesztelni? Az ókori és középkori teológiai spekuláció szerint Krisztus az ördögnek fizette a váltságdíjat, hogy kiengedje az embert rabságából. Ez a feltevés azonban bibliai szempontból tarthatatlan. A keresztyén teológiában a kiengesztelésre szóló tanítást *Anselmus* (1033—1109) fogalmazta meg maradtandóan a *Cur Deus Homo?* c. művében. Anselmus a satisfactio, az elégtétel gondolatát teszi a kiengesztelés tanának alapkövévé. Mivel az ember mint bűnös teremtmény nem képes eleget tenni Isten igazságának, Krisztus tett eleget annak, sőt ezen felül üdvösséget szerzett mindazoknak, akik benne hisznek. Ezt a tanítást átvette a reformáció is. Anselmus tanát előbb Abelardus (1079—1144), majd az újkorban Socinus és korunkban Bultmann támadja. A kritika lényege, hogy Anselmus szerint a kiengesztelésben nem történik más, mint Isten érzelmeinek áthangolása. A kritika szerint Istennek nem volt szüksége a kegyetlen és véres golygatai álozatra. Ő szeretetből is eléget lett volna elengedni az ember bűnét. Bultmann hozzát teszi ehhez, hogy a helyettes elégtételt szerző áldozat ókori mitológiai képzet, amit a mai ember nem ért meg. Barth viszi tovább a kérdést Anselmus tanának a kiegészítésével, amikor figyelmeztet Pál tanítására, aki szerint Isten volt az, aki kiengesztelt magá-

val bennünket a Krisztusban (2Kor 5:18—19). Úgy gondolom, hogy a két igazság nem áll ellentétben egymással. A kereszt Jahwe szenvedő szolgájának a helyettes szenvedése, kiengesztelő áldozata, ugyanakkor a szeretetével bennünket megelőző Isten tette. — Jézus halála és eltemetése az embervoltunkkal való szolidaritás teljes megvalósítása.

Jézus Krisztus váltságshalálával elválaszthatatlanul egybefügg feltámadása. Krisztus *haláláról és feltámadásáról* szóló hitvallás *elválaszthatatlan* egymástól. Ez a hitvallás a Krisztusról szóló apostoli hitvallás, a kerygma központja, döntő mondanivalója, Krisztus egész művéről szóló bizonyágtétel sűrítése: „Ki a mi bűneinkért halálra adatott, és feltámasztatott a mi megigazulásunkért” (Róm 4:25). A húsvéti hit alapja Isten húsvéti tette, egy új teremtés kezdete, amelyet emberi szem elől elrejtve vitt végbe, éppen úgy, mint az első teremtést. *A feltámadás fényében lesz nyilvánvaló, hogy kicsoda Jézus Krisztus.* A feltámadás nélkül Jézus nem lenne több, mint Izrael legnagyobb prófétája, keresztthalála pedig nem lenne több, mint egy igaz ember mártírhalála. Krisztus halála a feltámadás fényében válik számunkra megváltó és kiengesztelő áldozattá.

Krisztus feltámasztása annak a bizonyága, hogy Isten megtörte a halál hatalmát és dadalra juttatta az életet. Krisztus feltámadása által elvesztette erejét az ember „végső ellensége”, a halál (1Kor 15:26.54). Krisztus halálának és feltámadásának következménye az új életben való járás. Ennek nyilvánvalóvá kell lennie a *bűn minden formája elleni harcban és a megbékéltetés szolgálatában.* Az Isten kiengesztelő munkájának célja a béke, a szó teljes bibliai értelmében: a teremtés rendjének helyreállása.

e) *Jézus Krisztus a megváltó Úr.* A Szentlélek kitöltése és Krisztus visszajövetele között Isten újszövetséges népe, az egyház úgy ismeri Krisztust, mint megváltó Urat, aki dicsőségesen uralkodik az Atya jobbán. „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön” — mondja mennybemenetele előtt a feltámadott Jézus (Mt 23:18). Ő a világ Ura és az egyház feje, az egyház pedig az ő teste, aki „mindeneket betölt mindenekkel” (Ef 20:23). Krisztus *Kyrios Soter*-ként munkálkodik ebben a világban. Dicsőségébe való visszatérése és mindenek fölé való felmagasztalása után is szolgál ennek a világnak keresztthalála és feltámadása gyümölcseivel. Ezt mindenek felett az egyház által végzi, amelyet részesít megváltó munkája gyümölcseiben, az új életben, a bűnbocsánatban, az Istennel való békeségben, és ugyanakkor az ige és a sákramentumok által adott kegyelmi ajándékai révén bevon a megbékéltetés univerzális szolgálatába. Az egyház szolgáló Urát követve akkor jár valóban Urának nyomdokain, ha szolgáló formát ölt, és kész odaszálni magát Isten szeretete és igazsága szolgálatában az embervilág érdekében. Ezek a gondolatok csirájukban megtalálhatók *Eduard Schweizer*⁵ svájci református teológus gondolkodásában, de „a szolgáló egyház teológiája” címen a Magyarországi Református Egyház körében lettek hangsúlyosokká. *Bartha Tibor* püspök, Ige—egyház—nép c. gyűjteményes munkája ennek a teológiai gondolatnak az elméleti és gyakorlati kifejtése.⁶ Krisztus mint a világ Ura az egyház által, de az egyházon kívül is munkálkodik, mert benne az *Isten embersége* (Bartha) jött hozzánk. Az egész teremtett világot megtartja, kormányozza és vezeti a teljesség, Isten országa győzelmes beteljesedése, a teljes váltság felé.

f) *Jézus Krisztus az eljövendő Messiás és az Emberfia.* Mindkét méltóságjelző az újszövetségi korban arra az eschatológiai személyre vonatkozik, aki ennek a világkorszaknak a végén eljön, és isteni felkenetéssel, isteni felhatalmazással és megbízatással megoldja a teremtett világ minden nyomorúságát. Ő a Juda országlánia, aki képes megoldani az emberiség végső sorskérdéseit (Jel 5.). Ő az Emberfia, akinek emberarcú országlása követi a Dániel 7 látomásaiban leírt fenevadak országlását. Ő a királyok Királya és uraknak Ura (Jel 19:15), akinek hatalma megtöri az embergyilkos Sátán utolsó ellenállását. Most teljesedik ki igazán Jézus Krisztus királyi tiszte, Isten igazságának érvényre juttatásában, az utolsó ítéletben.

Néhány reflexió a 2. Vatikáni Zsinat krisztológiai tanításáról

A 2. Vatikáni zsinat dokumentumai között nem találunk külön kidolgozott krisztológiát, viszont minden tanítását áthatja a krisztológiai szempont. A 2. Vatikáni zsinat krisztológiája Krisztus gazdagságának teljességére törekvő krisztológia. Bizonyra nem véletlen, hogy a „Krisztus gazdagsága” kifejezés az Ökumenizmusról szóló dekrétumban fordul elő.⁷

Krisztus Isten Fia, a kinyilatkoztatás teljessége, az új ember, közbenjáró főpap, a király, a szolgáló Úr, a világ eschatológikus megújítója. Minden jel arra mutat, hogy a krisztológia alaptételeiben, ha olykor a terminológia némileg eltér, nincsenek olyan különbségek, amelyek egymás krisztológiájának kizárásához vezetnének, sőt sok tekintetben alapvető

hasonlóság tapasztalható. Ez a hasonlóság és egyezés csak akkor változik, amikor a krisztológia átmege a mariológiába, az ekkleziológiába vagy a szoteriologiába.

Úgy gondolom, hogy mindkét egyház helyesen értelmezett ökümenizmusának a szellemében járunk el, ha azt mondjuk: népünk és az emberiség érdekében végzendő szolgálataink javát szolgálja, ha mint testvérek is jobban megismerjük egymást és az apostol szavaival „az igazságot követően szeretetben, mindenestől fogva növekedünk abban, aki a fej, a Krisztusban.” (Ef 4:15)

Jegyzetek:

1. Vö. *Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906. *Kocsis E.: A Jézuskutatás régi és új útjai. „Theológiai Szemle”* 1962. 5/5. sz. — 2. *Donald M. Baillie: Gott war in Christus*, 1959. 59 kk. (Eredeti angol címe: *God was in Christ*, 1951⁴) — 3. *H. Ott: Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*, 1973² 255 kk. — 4. *E. Schillebeeckx: Jesus. Die Geschichte von einem Leben*. 1973³ 13 kk. — 5. *Eduard Schweitzer: Das Leben des Herrn in der Gemeinde und in ihrer Diensten*. 1946. — 6. *Bartha Tibor: „A keresztyén szolgálat ekkleziológiai összefüggései”*. 1973. 1—2. sz. 7 kk. — 7. A 2. Vatikáni zsinat tanítása, Budapest 1975. (szerk. *Cserháti József—Fábián Árpád*) 395.

Jelenits István

JÉZUS ISTENSÉGÉBE VETETT HITUNK SZENTÍRÁSI ALAPJAI

1. „Hiszek az egy Úrban, Jézus Krisztusban, Isten egyszülött Fiában, aki az Atyától született az idő kezdete előtt. Isten az Istentől, világosság a világosságtól, valóságos Isten a valóságos Istentől. Született, (de) nem teremtmény, az Atyával egy lényegű és minden ő általa lett.” Vasár- és ünnepnapokon a hívek közösségében is imádkozzuk a *niceai zsinat* hitvallását, amely a negyedik század elején így fogalmazta meg az Egyháznak Jézus istenségébe vetett hitét.

Az arianizmus vitái a Szentháromság misztériuma felől közelítették meg ezt a témát. Később *Kalkedonban* kifejezetten a krisztológiára összpontosult az atyák figyelme, s úgy született meg a másik nevezetes dogmatikus definíció, amely helyenként szóról szóra idézi a megelőzőt: „Krisztusról... azt tanítjuk..., hogy tökéletes Isten voltában, és ugyancsak tökéletes ember voltában is, valóságos Isten és valóságos ember.”

A fölmerülő tévedésekkel szemben mindkét zsinat a keresztyének közös és régtől birtokolt hitét igyekezett pontosan megfogalmazni. S míg a tévedések értelmezési kísérleteinek hátterében bölcséleti spekulációk húzódtak meg (az újplatonizmus különböző árnyalatai, illetőleg — a nesztorianizmus mögött — Antiochia arisztotelianus filozófiai hagyománya), addig a zsinatok természetesen a Szentírásra hivatkoztak, annak tanításához igyekeztek hűek maradni — vállalva s ki nem üresítve a *misztériumot*: Niceában a Szentháromságét, *Kalkedonban* a Názáreti Jézusban megvalósuló személyes egységét. — Nem csoda, hogy később a keresztyén teológiai hagyomány annyira magától értődőnek tartotta azt, hogy a zsinatok tanítása összhangzik a Szentírás adataival, hogy nem is nagyon törekedett a Biblia Jézusra vonatkozó kifejezéseinek árnyalatos, részletekbe menő vizsgálatára, inkább a zsinatok egyértelmű fogalmazásaiból indult ki, sőt hovahamar a szentírási szövegeket is azok „fényében” olvasta és értelmezte. Amikor például az evangéliumokban rábukkant azokra a szavakra, amelyek a zsinati definíciókban is szerepelnek, természetesnek tartotta, hogy ezek mindkét helyen pontosan ugyanazt jelentik. Nem is gondolt arra, hogy — mondjuk — Péter vallomásában: „Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia” (Mt 16,16) vagy a Jézus kereszttelésekor elhangzó (és színéváltóságakor visszacsengő) mondatban: „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik” (Mt 3,17), a *fiú* szó nem szükségképpen ugyanazt jelenti, amit a zsinatok definícióiban.

Amikor az európai tudományosság a kritikai igény korába lépett, s ezzel együtt jelentkezett a racionalizmus magatartása is, óhatatlanul fölvetődött a kérdés, *azonos-e valóban a keresztyénység Isten-embere az evangélium (s a történelem) Jézusával*. Nem érdeemes most azt mérlesekelnünk, hogy ebben a kérdésfölvetésben mennyi része volt az őszinte igazságkeresésnek, mennyi az egyházzellenes támadó szándéknak. Amint az eldobott kő röpi a

ferde hajítás ballisztikus törvényei szerint, úgy az egyszer fölvetett kérdés is elindított egy tudományos fejlődést, amely öntörvénye szerint járta meg a maga útját, rombolt s épített. A keresztény teológia (főképp a katolikus egyházé) a kérdésfölvételre sértődéssel reagált, s ahelyett, hogy jóhiszeműen részt vállalt volna a kérdés megoldására irányuló erőfeszítésekben, a „megtámadott” pozíciójába helyezkedett, s minden igyekezetét arra összpontosította, hogy védelmezze a veszélybe került tételt, amelyet hite alapjaként tisztelt.

Amíg azonban az egyház megelégedett a védekezéssel, s hosszú időn át egyszerűen a kérdésfölvétet jogosultságát próbálta tagadni, addig az új törekvések (sokszor racionalista) képviselői nem pusztán támadták s kritizálták a keresztény dogmát, hanem azt is kötelességüknek érezték, hogy rendre megalkossák a maguk Jézus-értelmezését is. Ezek történetét írta meg híres könyvében A. Schweitzer. A racionalista Jézus-értelmezések egymást cáfoló sorozatán még ma is némi triumfalizmussal szokunk végigpillantani. Pedig ezek a próbálkozások legkevésbé sem voltak mindig rosszhiszeműek, s még kevésbé tekinthetők hiábavalónak. Összeomlottak, de nem nyomtalan, nem tanulságok nélkül. Látszólagos zűrzavarból mind világosabban rajzolódott ki egy határozott fejlődési irány. Módszertani elvek tisztázódtak, egy-kettőre kiderült, hogy mely utak járhatatlanok. Önélégültség vagy gőg helyett inkább azt érezhetjük egyre világosabban, hogy ezek a „racionalista” kutatók többnyire mégis csak az igazságot keresték, s a megtalált igazságok megfogalmazásától nem riadtak vissza, becsületesen haladtak előre azon a nyomon, amelyen elindultak. Rengeteg adat került fölszínre ennek a kutatómunkának során, s a munka tisztességét főként az bizonyítja, hogy a föltáruló adatok, tények, fölismerések hatására egy-egy kutató vagy egy-egy iskola saját előfeltevéseinek kritikájára is hajlandónak mutatkozott. Ez a fejlődés lassanként kialakított egy „alulról” épülő krisztológiát, amelyet ma már lehetetlen komolyan nem venni, s amellyel szemben oktalanság volna az elutasítás vagy épp a pusztá védekezés apologetikus álláspontjára helyezkedni.¹

Azt sem árt világosan megfogalmaznunk, hogy mindezzel egy időben egyre nyilvánvalóbbá lett a steril teológiai szemlélet maddősége, s a nyelvbölcseleti, hermeneutikai fölismerések nyilvánvalóvá tették, hogy a teológia, a dogmatika „megújulása” (talán azt is mondhatnánk: eleve nem maradása) csak akkor lehetséges, ha a „falakon kívüli” végbement tudományos fejlődés eredményeit elsajátítva nyílt igyekezettel magunk is hozzáfogunk a *források gondos és figyelmes föltárásához*. Ma nem a zsinatok trinitológiai és krisztológiai definícióit tanítjuk többé, s bizonyítjuk néhány (nem is föltétlenül helyesen értelmezett) szentírási idézettel, hanem a *Biblia tanítását fejtegetjük*, közben szüntelen szemünk előtt tartva a *zsinatok döntéseit is*, hogy a szövegek értelmezésében el ne tévedjünk.

2. Képzeld el, hogy egy utasokkal teli vasúti kocsiba fölszáll egy új utas. Leül, figyelmesen körül-körülnéz, aztán megszólítja a szomszédját, beszélgetésbe kezd a körülötte ülőkkel, közvetlen modorával megnyeri az emberek bizalmát, s lassanként társasággá szerveződik körülötte az utasok sokadalma. Aztán egyszer csak leszáll, s az emberek távozása után sem akarják abbahagyni a beszélgetést. Némi tétovázás után most róla kezdenek beszélni. Csak most vetődik föl bennük a kérdés: ki lehetett ez a kedves útitárs. Utólag többen ismerősek találják az arcát. Mintha már látták volna valahol, képeslapokban vagy a tv-ben talán. Találgatni kezdik: esetleg színész, esetleg közismert íróember. Nem lehetetlen, hogy végül rá is jönnék, kivel volt találkozásuk.

Valahogy ilyesféleképpen történt ez Jézussal is. Az alatt a rövid idő alatt, amelyet köztünk töltött, elsőrendűen nem magáról beszélt, hanem az Atyát nyilatkoztatta ki. A figyelem igazában akkor terelődött őrá, amikor már nemigen lehetett kérdezgetni. A hozzá legközelebb állók is, még a hűsvéti események hívatott tanúi is valami olyan tapasztalatról tettek tanúságot vele kapcsolatban, amelynek egész tartalmát maguk sem voltak képesek fölmérni, amelyet — épp ezért — bizonyára nem volt könnyű pontos szavakba öltöztetniük.

Egy tapasztalat szóvá tétele mindig valamilyen már meglévő, általánosan ismert s elfogadott vonatkozási rendszerben, fogalmi hálózatban történik. Jézus környezetének s a palesztinai ősegyháznak természetesen adott viszonyítási rendszere az Őszövetség emlékényaga s fogalmi kincse volt. A Jézusra vonatkozó emlékeink mind világosan mutatják, hogy maga Jézus is meg az ősegyház is kezdettől fogva s következetesen fölhasználta ezt a viszonyítási rendszert („Krisztus meghalt bűneinkért az *Írások szerint*, eltemették és harmadnap föltámadt ismét az *Írás szerint*” — hangzik a legősibb hűsvéti hitvallás, amelyet a Korinthusiakhoz írt első levél őrzött meg számunkra: 15,4—5 skk.) De az is rögtön kitetszik, akár a Pál levelek, akár az evangéliumi anyag vizsgálatából, hogy a Jézus-esemény minden ponton meghaladta ezt a viszonyítási rendszert, ahogy ma mondanánk: Jézusra az őszövetség teológiai fogalmait csak analóg módon voltak alkalmazhatók. Ez önmagában is bonyolulttá tette a helyzetet.

Hát még ha hozzávesszük, hogy az ősegyház igeihirdetése nagyon korán (talán már Jeru-

zsalomban, az úgynevezett „hellénisták” között, akikről az ApCsel beszél: 6,1 stb.), de legkésőbb Pál missziós útjain, vagyis 50 táján, átkerült a hellénista műveltség viszonyítás-rendszerébe. Szavak sodródtak át egyik jelentés-összefüggésből a másikba, s kaptak „észrevétlen” új értelmet pusztán a viszonyítási rendszer megváltozása folytán. Gondolati tartalmak kerestek új, megfelelő nyelvi köntöst, s az egy helyütt kialakult nyelvszokás nem egyszer ellenőrizetlen visszaáramlott a korábbi környezetbe.

Ha mindezeket meggondoljuk, nem csodálkozhatunk azon, hogy akik az ősegyház Jézusra vonatkozó hitének, tanításának, teológiai reflexiójának történetét kutatják, nagyon gondosan igyekeznek földéríteni, hogy egy-egy Jézusra vonatkozó „titulus” (Isten Fia, Úr, Isten szolgája, szentje stb.) hol, mikor, milyen földrajzi tájon s szellemi környezetben alakulhatott ki, s milyen utad járt be az ősegyház hagyományában. Ezt a vizsgálódást az teszi lehetővé, hogy az Újszövetség könyveit a formatörténeti, hagyománytörténeti és szerkesztéstörténeti vizsgálódások már át- meg átvilágították, s a tájékozott szakember a szövegek „geológiai rétegei” közt mind nagyobb biztonsággal különbséget tud tenni, korukat, talán még inkább egymáshoz való viszonyukat meglehetősen pontosan meg tudja határozni.

Az is érthető persze, hogy épp rebus sic stantibus fölvetődött a kérdés, hogy a fogalmi rendszerek e kölcsönhatásában s a szavak zürzavarában nem sikkadt-e el valóban s szinte szükségszerűen a Jézusra vonatkozó eredeti fölfogás. Ahhoz kétség sem fér, hogy az egész keresztény gondolkodás története szempontjából fölbecsülhetetlen annak a határátlépésnek a jelentősége, amelyre a keresztény gondolkodás és igehirdetés magára-ésmelésének kezdetén kényszerült, amikor a semita nyelvi világból kilépve a hellénista világban keresett otthont magának. Többet rámutattak arra, hogy azok a Jézusra vonatkozó „titulusok”, amelyek a trinitológiai és krisztológiai dogmák szempontjából később jelentősebb váltak, vagy teljesen a hellénista környezetben alakultak ki, vagy legalább végleges jelentéstartalmukat ott kapták meg. Jogos a kérdés: nem jelenti-e ez azt, hogy a *Jézus istenségére vonatkozó hit* mindenestül egy kései s az eredetivel nem szervesen összefüggő teológiai reflexió terméke.

3. E kérdésekre a választ — mint már említettük —, elsősorban a Jézusra vonatkozó „titulusok” történetének gondos, minden részletre kiterjedő földérítésétől lehet remélni. Ennek a munkának már elért eredményeit O. Cullmann és F. Hahn monográfiája foglalja össze leggondosabban.² Sosem szabad azonban elfeledni, hogy az e könyvekben kifejtett megállapítások korántsem tekinthetők véglegesnek. Ezek a monográfiák az első szintéziskísérletek, s nem végső eredmények összegzői. A legutóbbi években is sok olyan adat és megfontolás került elő, amely lényegesen közelebb segített egy-egy „titulus” tényleges történetének, igazi jelentésének föltárásához.

Csak példaképpen hadd hivatkozzam itt elsősorban az Úr (küriosz) „titulusra”. Szinte a racionalista Jézus-értelmezés kezdete óta kísért az a gondolat, hogy ezt az Úr nevet csak a hellénista környezetben alkalmazhatták Jézusra, s hogy ennek a palesztinai ősegyház Jézus-szemléletétől eredetileg idegen névnek Jézusra alkalmazása döntő tényező lehetett a krisztológiai szemlélet hellénizálódásában, abban is, hogy Jézusról egyre inkább úgy kezdtek beszélni, mint aki nem csak vagy nem is egészen ember. Ennek a fölvetésnek leafőbb bizonyítéka az lett volna, hogy héber szövegekben nem lehetett kimutatni az Úr szónak olyanfajta használatát, amely előzménye lehetett volna ennek a krisztológiai fogalmazásnak. Igaz, az Ószövetség úgynevezett hetvenes fordítása következetesen Úrnak nevezi Istent, s a *Jahve* nevet *küriosszal* helyettesíti. De a hetvenes fordítás talán már keresztény nyelvhasználatot tükröz. Az is föltűnő, hogy már Szent Pálnál, a Korinthusiakhoz írt első levélben föllelhető a *Jézus: Úr* megjelölésnek arám nyelvű változata, a 16,22 híres Maran Atha vagy Marana tha fordulatában (Az Úr eljön, vagy Jöjj, Urunk!). De ez a liturgikus fohász még lehet egy eredetileg görög „titulus” átültetése is.

Legújabbban itt hozott újat az úgynevezett „szövetségeközi” irodalom tanulmányozása. Az arám nyelvű targumokban több helyütt előfordul az Úr (mara) szó önállóan, nem a *Jahve* név helyett, de azzal párhuzamosan. Megvan hát a hiányolt előzmény! A „Jézus az Úr” (1Kor 12,3) hitvallás keletkezhetett tehát arám nyelvű közösségekben, Palesztinában, s ha ott az Úr név *Jahve* nevével egyértelmű, akkor ez a hitvallás már a palesztinai ősegyházban egyenértékű előzménye a niceai vagy a kalkedoni hitvallás formuláinak. Nincs tehát törés az apostolok Jézusra vonatkozó hite (tanítása) meg a hellénista kereszténység krisztológiai spekulációi közt, hanem inkább kitapintható folytonosság.³

Hasonlóan érdekes új eredményekről számolhatunk be az *Isten Fia* titulus történetével kapcsolatban. Történeti szemlélethez nem szokott elme számára meglepőnek, sőt riasztónak látszik A. Vögtle kategorikus megállapítása: „Egész nyugodtan beszélni lehet arról, hogy Isten elküldte Fiát — anélkül, hogy ezzel egyúttal állítanák annak az emberi születést vagy épp a világ teremtését megelőző személyes létezését.” A mi szemléletünkben az *Isten*

egyszülött *Fia* megjelölés szükségszerűen Arra utal, „aki az Atyától született az idő kezdete előtt”, tehát implikálja a preegzisztencia tényét. Komolyan számolnunk kell azonban azzal, hogy ez nem tartozott mindig e fogalom jelentéstartalmához, s hogy az *Isten Fia* fogalom jelentése sokat változott maguknak az újszövetségi könyveknek, illetőleg magának az Újszövetség mögött élő hagyománynak kifejlődése során: a Quelltől vagy Szent Páltól Szent Jánosig. Ugyanakkor azonban az is világossá vált, hogy ezt az *Isten Fia* megjelölést (ha részben a későbbtől elterjedt értelemben is) megint csak korán, már a palesztinai környezetben Jézusra alkalmazták, valószínűleg többszörös, egymást erősítő meggondolás, teológiai viszonyítás eredményeként. Régebben csak a legszembeötlőbbre gondoltak, arra, hogy Dávidot s az eljövendő Davididát, a Messiást *Isten Fiának* emlegeti az Ószövetség, főként az intronizációs zoltárok. A Schweitzer figyelmeztetett arra, hogy volt egy másik útja is a *Jézus: Isten Fia* azonosításnak, mégpedig a küldési formulák. Ezekben — mint Schweitzer írja — „az *Isten Fiára* vonatkozó fölfogásnak (teológiai értelmezésnek) olyan gyökerére találunk, amely független a dávidi Messiásra irányuló várakozástól, aki (pl. a Zsolt 2,7 szerint) *Isten Fiaként* fog uralkodni”.⁴

Ha az *Isten Fia* titulushoz sokágú történetét a rendelkezésünkre álló földolgozások alapján gondosan végigkövetjük, meggyőződhetünk arról, hogy a benne kibontakozó tanfejlődés nem jelentette az eredeti hit megmésztését, hanem azt bontotta ki, ami már a kezdeti eszmélésnek is lényeges tartalma volt: „Jézus minden megnyilatkozásában, szavában és tetteiben úgy jelent meg, mint maga a földön járó-kelő Isten”.⁵

Különösen F. Mussner hangsúlyozza, hogy ez a *Jézus: Isten Fia* kijelentésre vonatkozó gazdag ismeretanyag nemcsak igazolja a dogmatikus definíciók jogosultságát, hanem ahhoz is hozzásegít minket, hogy Jézus istenfiúságáról többet, jelentősebbet tudjunk hinni, mondani, mint elődeink, akik az *Isten Fia* fogalomnak pusztán hellénisztikus-skolasztikus tartalmi jegyeit ismerték s vették tekintetbe. „Der Sohn ist ganz *Sohn für uns!*” (i. m. 105.), s a preegzisztencia elválaszthatatlan a proegzisztenciától. Mint H. Leroy írja: „Az, hogy Jézust *Isten Fiának* mondjuk, éppen nem jelenti az ő történelméből való kiszakítását (Entgeschichtlichung), ellenkezőleg: arra utal, hogy a zsidó Jézusban Isten belépett a történelmünkbe” (i. m. 239.).

4. Itt kell azután még tovább lépünk, túl a „titulusok” történetének vizsgálatán. A legújabb biblikus teológiai vizsgálódás figyelt föl különös érzékenységgel arra, hogy az újszövetségi könyvekben s a mögöttük kitapintható hagyományban jelen van egy *burkolt, implicit krisztológia*. Az ősegyház — láttuk — meglehetősen hamar talált gazdag értelmű „titulusokat” Jézusra vonatkozó hitének lehető legpontosabb kifejezésére. De Jézust már akkor egészen egyértelműen elhelyezte az ószövetségre vonatkozó emlékeinek s az Atyára nyíló hitének viszonyítárendszerében, amikor krisztológiai meggyőződését még nem tudta egyértelmű fogalmakhoz kötni, „titulusokba” tömöríteni. Maga Jézus is — ha mégoly keveset beszélt is magáról, ha nem irányította is saját személyére környezetének figyelmét — egészen egyértelműen *viselkedett*, s minden jel szerint nagyon világos öntudattal átfogta saját szerepét. Nem feszítették volna keresztre, ha nem lépett volna hatlatlan igényekkel az emberek elé. Minden bizonnyal úgy viselkedett, mint aki Istennek végső és teljes üzenetét hirdeti meg a világban. Isten irgalmáról beszélt, de ugyanakkor arról is, hogy az emberek üdvössége vagy végső elveszte azon dől el, hogy vele kapcsolatban hogyan döntenek: befogadják-e vagy megtagadják. Végül kifejezte azt a meggyőződését, hogy a világ üdvössége az ő műve: halálának s húsvéti feltámadásának következménye. Valószínű, hogy mindennek „megfogalmazására” nem használta azokat a titulushoz, amelyeket a későbbi teológiai eszmélés rá alkalmazott, de közvetett módon, az Atyáról szóló információk kíséretében mégis kinyilvánította ezeket, s ezt annál kevésbé kerülhette el, mert hiszen az Atya épp azzal bizonyult Atyának, hogy őt elküldte, s így az evangélium tartalma elválaszthatatlan az evangélium meghirdetőjétől.

Ez az ősegyház hitében s Jézus megnyilatkozásaiban egyaránt jelen lévő implicit krisztológia megragadható, például az *evangéliumokból ismert jelenetek fölépítésében*. Különösen úgy, ha e jelenetek szerkezeti sajátosságait összehasonlítjuk a korabeli pogány és zsidó vallásos irodalom rokonműfajú emlékeivel. Nagyon gyümölcsöző e tekintetben a csodákról szóló evangéliumi elbeszélések vizsgálata. Az a tekintélyes tanulmánykötet, amelyet tavaly adott ki egy X. Léon-Dufour körül dolgozó munkacsoport,⁶ meggyőzően kiemeli az evangéliumi csoda-elbeszélésekben kifejeződő krisztológiát — olyannyira, hogy annak meglepően gazdag, komplex vonatkozásrendszerét is föltárja. P. Lamarche például a Márk-evangélium csoda-elbeszéléseiben már a *kereszt-teológia* jelenlétét mutatja ki. „Márk szemében — írja — a csodatettekben megnyilatkozó *hatalom* mélyen összekapcsolódik a *gyöngésgépel*. Nem lehet őket elválasztani egymástól” (i. m. 222.). Ez a teológia Márké, Pál utáni foka a krisztológiai, szótérológiai eszmélésnek. De kétségtelen, hogy a Márk forrásul szol-

gáló hagyományban is volt előzmény. U. Luz, a hipotetikus *Quelle* teológiájának neves rekonstruálója a Conzelmann emlékkönyvbe jelentős tanulmányt írt „Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition” címmel (ld. a 3. jegyzetet, 347 skk.). Ez módszertani szempontból is mintaszerű, de következtetései is nagyon fontosak. U. Luz megállapításai szerint a Jézusra vonatkozó hagyomány legősibb kikövetkeztethető fokán is kiemelte már azt, amit manapság szokás „Einzigartigkeit Jesu”-ként emlegetni, vagyis hogy Jézus minden emberi kategóriát meghaladott, szétfeszített még az Őszövetségből ismert szemléleti formákat is.

Az implicit krisztológia „implizite Gegenüberstellung zum Alten Testament” (U. Luz i. m. 364). Nem hiába állapítja meg A. Vögtle: „Kétségbe vonhatóan fölismerés, hogy az Újszövetség Krisztusra vonatkozó mondanivalójának megfogalmazásában az Őszövetségnek sokkal nagyobb a szerepe, mint azt még akár néhány évtizede is gondolták. Az Őszövetség nemcsak ott van jelen az Újszövetségben, mint viszonyítási és értelmezési háttér, ahol kimondott idézettel találkozunk, hanem számtalan más olyan szövegben is, ahol célzások esnek egy vagy több őszövetségi szakaszra, s az szinte rejtve marad”. (Hozzátehetnénk: kivált előttünk, akik sajnos, nem élünk benne eléggé az Őszövetség világában, s nem „kapcsolunk” eléggé könnyedén az utalások, célzások fölbukkanásakor).⁷ A tanítványok meghívásáról szóló jelenetekben például az, hogy Jézus „mentében” szólítja meg a háliójukkal foglalkozókat, hogy egyetlen pillantással „kinézi magának” a Zebedeus-fiakat (de később a vámos asztal mellett ülő Lévit is), hogy egyetlen mondatot „mond” nekik; mind-mind mennyi burkolt utalás az Őszövetségre, ahol Jahvét láthatta Mózes, amint „elhaladt” előtte, Jahve szólt hatalmas, nyomban világot formáló szóval, és ő „látott” úgy, hogy a tekintete nemcsak regisztrálta, hanem szinte megformálta a valóságot. Ezek mögött az utalások mögött tehát egy *Jézus: Jahve azonosítás* húzódik meg.

Biblikus utalásokkal átszőni a jelenről szóló följegyzéseket, ezt megtették a qumrániak is. De amikor ők például az Igazság Tanítóját — szintén őszövetségi utalásokkal — bemutatják, legfőljebb beillesztették a próféták sorába. Az evangélium viszont kiemeli Jézust a próféták és az Őszövetség jeles Istenemberei közül, s magához Jahvéhoz méri. Az a szabadság is meglepő, amellyel az Írást használja s értelmezi. „Hogy Jézus milyen szuverén szabadsággal értelmezte az Írást, az legpregnansabban abban mutatkozik meg, hogy amit mond vagy tesz, az nem az Írás értelmezéséből következik, hanem megfordítva, tetteiből és kijelentéseiből olvasható ki az Írás érvényes értelmezése” — írja T. Holtz.⁸

Ennek az implicit krisztológiának s rejtett, de nagyon valóságos Őszövetséghez-viszonyításnak nevezetes példája a legrégebb húsvéti hitvallás állítmánya, amelye (a hitvallás szövegében) Pál őrzött meg számunkra. A híres *ófhé + dativus* ez, amelyet egyszerűen így szoktak fordítani: *megjelent* („Péternek, majd a tizenkettőnek stb.” 1Kor 15,5). Csakhogy ez az *ófhé + dativus*, meg a mögötte kikövetkeztethető arám—héber előzmény az őszövetségben s a szövegségi irodalomban a teofániák igéje! A húsvéti örömhír tehát — már e legrégebbi fogalmazása szerint — sem egyszerűen csak az, hogy a nagypénteken megfeszített Jézus három nap múlva elevenen „megjelent” a kiválasztott tanúk előtt, hanem az, hogy nem akárhogy jelent meg, nyilvánvalóvá tette Istennel való egyenlőségét is. Ez az, amit a Filippiekhez szóló levélben ránk maradt (ugyancsak ősi) Krisztus-himnusz más fogalmi rendszerben (már expliciten) az *Űr* szóval közelít meg: „Neki adatott az *Űr* név, amely előtt minden térdnek meg kell hajolnia” (2,9—11).

Az implicit krisztológia megmutakozásának példáit sorolva eljutottunk a húsvétról szóló beszámolóig. Sokat vitatták, milyen szerepe van a *húsvéti esemény emlékének* az Ősegyház Jézus istenségére vonatkozó hitének kialakításában. Pál elsőrendűen a húsvét felől közelíti meg Jézust, és krisztológiáját szinte teljesen a húsvétból bontja ki. F. Mussner szerint az „Isten Fia” cím egyértelműen húsvéti titulussal. Az is világos, hogy a húsvétot megelőző tapasztalatok igazi jelentősége is a „húsvét fényében” tisztázódott az Ősegyház előtt, s az evangéliumi beszámolók épp ezért valóban így is ábrázolják a Názáreti Jézus tetteit, megnyilatkozásait. Mégsem lehetetlen bizonyítani vagy legalább valószínűsíteni, hogy már a húsvét előtti hagyományban is jelen voltak a később kibontakozó krisztológia alapjai.⁹ Ha valóban így van, elmondhatjuk, hogy a zsinatok krisztológiájának biblikus alapjait kutató vizsgálatunkban nemcsak az apostolokig jutottunk el, akik a húsvét első tanúi s hivatott értelmezői, hanem magának a Názáreti Jézusnak önmagára vonatkozó burkolt, de nagyon egyértelmű tanúságtételéig.¹⁰

Jegyzetek

1. Az egész kérdéskört illetően máig is klasszikus A. Schweitzer említett monográfiája: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Ausgewählte Werke, Band 3.* Union Vlg, Berlin. — A további gazdag irodalomból csak N. Lohfink tanulmányára szeretném fölhívni a figyelmet:

Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode. Bibelauslegung im Wandel, Vlg. Josef Knecht, Frankfurt/M és Theologisches Jahrbuch 1969. St. Benno Vlg. Leipzig. — 2. Die Christologie des Neuen Testaments⁴ J. C. B. Mohr, Tübingen, 1966; Christologische Hoheitstitel (Ihre Geschichte im frühen Christentum) FRLANT, 1962. és Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965. — 3. J. A. Fitzmyer: Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels. Jesus Christus in Historie und Theologie. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975. (Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag. Szerk. G. Strecker) — 4. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sendungsformel“. ZNW 57. (1966) 207 skk. az idézett mondat a 208. o. — 5. H. Leroy: Jesus von Nazareth — Sohn Gottes (Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelisten. ThQ. 154. (1974) 231 skk. A témát illetően a legújabb irodalomból ld. még: P. Hoffmann: Die Offenbarung des Sohnes. KAIROS 12 (1970) és P. Hünermann: Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs. Grundfragen der Christologie heute. Quaes. Disp. 72. Herder. 1975. (Szerk.: L. Scheffczyk). F. Mussner: Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion. Uyanott. — 6. Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament. Éd. du Seuil, 1977. — 7. Der verkündende und verkündigte Jesus „Christus“. Wer ist Jesus Christus. Herder 1977. Szerk.: J. Sauer. 32. o. — 8. Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament. ThLZ 99. (1974) 29. idézi A. Vögtle i. m. — 9. Ezekre mutat rá például P. von der Osten-Sacken: Streitgespräch und Parabel als Formen markinscher Christologie. FS. Conzelmann 375 skk. — 10. A témának részletes földolozását ld. R. Schnackenburg: Christologie des Neuen Testaments. J. Feiner — M. Löhrer: Mysterium Salutis III. 1. Einsiedeln, 1970. 277—388.

Boda László

ÖNMEGVALÓSÍTÁSUNK KRISZTUSBAN

Kierkegaard eszméje, az „önmegvalósítás” a nyugati etikai szakirodalomban egyre gyakrabban felbukkanó fogalom (a német nyelvben a Selbstverwirklichung; vö. K. Hörmann: Lexikon der Christl. Moral, Tyrolia Vlg. 1976. címszó). Úgy hivatkoznak rá, mint az ember alapvető erkölcsi törekvésére. Valóban olyan alapelv ez, amely — bár a szenttamási erkölcs tan nem beszél róla kifejezetten, csupán burkoltan (B. Thum)¹ — emberi természetünk egyetemesen tapasztalt belső igénye és törekvése. Tulajdonképpen embervoltunk megvalósításának Istentől belénk oltott ösztönéről van itt szó, amely öntudatlanul is arra irányul, hogy a Teremtő képességét lényünkben kibontakoztassuk.

Az önmegvalósítás elve igen jelentős a szekularizált világ emberével való párbeszédben is. Mert ha a mai ember figyelmét rendeltetésére hivatkozva transzcendens irányba kívánjuk fordítani, az önmegvalósítás lelkiismeretben figyelmeztető belső törekvésére lehet rámutatni, mint egyetemesen átértzett emberi feladatra. Az önmegvalósítás ugyanis szerves kapcsolatban van az embertársak felé irányuló megnyitottsággal és az élet végső értelmével, magával az emberi rendeltetéssel.

Nem véletlen tehát, ha az újra értelmezett természetes erkölcsi törvény alaptételei között is első helyre tesszük a „humánus törvénye” keretében, ilyen megfogalmazással: „Törekedj önmagad értékekben való kibontakoztatására!” Ez az etikai elv, ha más erkölcsi vonatkozású alapelvekkel együttesen értelmezzük, nem alapoz meg semmiféle önző és individualista életvitelt.² Vele együtt érvényes az is, hogy „Tiszteld az emberi személyt!”, „Add meg mindenkinek azt, ami megilleti!”, „Ébredj közösségi voltod tudatára!”³

Míndez azonban csupán etikai megalapozás. A kérdés erkölcs-teológiaiilag így vethető fel: mit jelent az önmegvalósítás a kegyelemben? Más szóval: mit értünk a keresztény önmegvalósításon? A válasz így fogalmazható: MEGVALÓSÍTANI ÖNMAGUNKAT KRISZTUSBAN — MÁSOKÉRT.

A szabálytól a személyig

Hans Urs von Balthasar kifejti, hogy a keresztény erkölcsi magatartás nem elvont szabályokhoz igazodik, hanem Krisztus konkrét, élő személyes normájához. Az Atya akarata ugyanis Jézus személyében és tanításában konkretizálódik számunkra.⁴ Ez nem azt jelenti,

hogy az önmegvalósítás elve fölösleges, vagy csupán a nem-keresztények számára van fenn-tartva. Krisztus ugyanis a természetes erkölcsi törvény alaptörékvéseit éppúgy megszenteli és beteljesíti, mint az ószövetségi törvényt. Az ő teljességéből merítünk mindnyájan, olvasuk János apostolnál (Jn 1,16). Milyen fokozatokban fejlődik tehát a keresztény erkölcsi magatartás, míg a külső törvényektől eljut a személyes normáig, hogy azt önmagába fogadva krisztusi értelemben legyen autonóm, vagyis öntörvényű?

a) Az ember magatartásának van egy általánosan ismert és alkalmazott módja: az *erkölcsi előírások vagy szokások szerinti cselekvésmód*. Érdekesége ennek, hogy a primitívektől a legkulturáltabb filozófiai etikáig megtalálható ez a szemlélet. A primitív népek nézetét így lehetne ítélet formájában kifejezni: „Cselekedj a törzs ősi szokásainak íratlan törvényei szerint!” Kant pedig így fogalmaz: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed mások számára is követendő norma lehessen!”⁵ Ennek a szemléletmódnak alapvető hiányosságai vannak. Az erkölcsi parancs ezen az alapfokon voltaképpen olyan előírás, amely külső, elvont és személytelen. Az emberi cselekvés felszólító formában megfogalmazott képlete, amely híjával van a közvetlen vonzásnak és amely nem ad erőt a megvalósításhoz. Bizonyos értelemben az ószövetség Törájára is ez volt a jellemző. Mózes kettős kótáblája maradó szimbóluma ennek ma is. Az „írott törvény”, a „lex scripta” ez, amely kezdetben ugyan Jahve személyes akaratát, üdvözítő szövetségét hordozza. Ezért nincs elszemélytelenítve. Mózes még kifejezetten így fogalmaz: „Tartsátok meg az Úr, a ti Istenetek parancsait, melyeket nektek adok” (MTörv 4,2). A farizeusi értelmezésben azonban ez a közvetlenül Istenre, sőt az eljövendő Messiásra is utaló törvény elszemélytelenedik. Mint fenyegető rendelkezések sokasága köti gúzsba a cselekvő embert s rak rá „elviselhetetlen terheket” (Mt 23,4). A „leírt törvény” tiszteletben kell tartanunk. Nem abban van a hiba. Azt maga Szent Pál is jónak mondja (1Tim 1,8). Az emberi értelmezés hibás abban, hogy perbe kell szállni vele, ahogyan ezt szintén megteszi Pál apostol. Maga Jézus is mint értékre hivatkozik az ószövetségi törvényre. „Mi van írva a törvényben — kérdezi —, hogyan olvasod?” (Lk 10,26). A bibliai fiataloknak ezt mondja először: „Ha el akarsz jutni az életre, tartsd meg a parancsolatokat” (Mt 19,17). Az íratlan vagy írott erkölcsi törvény tehát nélkülözhetetlen alapformáját adja az emberi személy, ill. közösség értékekben való kibontakozásának.

b) Az írott törvény vagy a személytelen parancs mégis állandó hiányérzetet kelt bennünk. Kierkegaard már világosan látja, hogy az elszemélytelenített erkölcs nem lehet igazán élet-szerű. Az ő problémája az: hogyan lehet a külső és elvont erkölcsi törvényt belsővé és személyessé tenni, interiozálni. „Az etikai ember számára a kötelesség nem önmagán kívül, hanem önmagában van” (Entweder-Oder, 2. k. 220.). S ebből a nézőpontból értjük meg igazán, milyen sokat jelent, amikor a hideg előírás helyett az *élő személy magatartására* utalunk. Lelkipásztori és pedagógiai tapasztalat, mennyire nem tud eredményes lenni az, amikor az apa csak mondja a gyermekének: „Légy jó!”, „Menj a templomba!”, „Lefekvés előtt imádkozz!” Ebből példa híján többnyire csak külső parancs és ideig tartó megszokás alapján vállalt magatartásforma keletkezik. Az Újszövetség nagy jelentőségű újítása tehát az, amikor Jézus így szól a kiválasztotthoz: „Jöjj, kövess engem” (Mt 8,22; Lk 18,22). Egyetemes formában is megfogalmazza hívását: „Aki engem követ, nem jár sötétségben” (Jn 8,12). A keleti népek pásztorainak képe merül föl előttünk. Mint tudjuk, náluk a pásztor a juhok előtt ment és azok követték őt. Erre Jézus maga is utal (Jn 10,27). Ezzel az új szemléletmóddal új erkölcsi magatartás veszi kezdetét; az, amit *példakép-etikának* neveznek.⁶ Erdemes ebben a tekintetben összehasonlítani Mózeset és Krisztust. Mózes a kótáblákra mutat, az „írott törvényre”, Jézus pedig önmagára (Mt 11,29). Az ő törvénye elválaszthatatlanul egy az ő személyével. A Krisztus-követés páratlan visszhangja azóta is megvan az egyházban, kezdve Pál apostoltól, Kempis Tamás közvetítésével egészen Fritz Tillmannig, aki ötkötetes erkölcssteológiáját Krisztus követésének koncepciója szerint törekedett megírni.⁷ Hasonló módon képviseli a példakép-etikát M. Reding, aki az erkölcsi ideál követését úgy emeli ki, hogy az nem válik igazán bensővé, vagy I. Gobry, aki Jézus istenemberi lényében a szeretetre hivatott keresztény élet külső modelljét látja elsősorban (Le modèle en moral, 1962.).

De megoldódik-e ezzel a keresztény erkölcs problémája? A személyes példaképhez való igazodás, a magatartás-modell kétségtelenül nagyon jelentős fejlődés, de nem a végállomás az erkölcsi magatartás tekintetében. Az élő példakép megszünteti az erkölcsi törvény személytelen elvontságát, de nem biztosítja a valódi bensőséget, a kierkegaardi interiozációt. A követendő példakép, ha nem veszíti is el hatóképességét a tér-időbeli távolsággal, mégis megnehezíti a személyes hatást. Sok szó esik ezzel kapcsolatban arról, hogy mennyire nehéz követni ma például a középkor szentjeit. Ez alól a probléma alól még a Krisztus-követés sem kivétel. Maga Szent Pál tartja szükségesnek a nehézség áthidalását azzal, hogy saját személyében próbálja Krisztust közelebb hozni a kizsendülő egyház hűveihöz. Ezt mondja: „Legyetek követőim, mint én Krisztusé” (1Kor 4,16). A példakép-erkölcs

ugyanis akkor hatásos, ha a követendő személy érzékelhető módon jelen van (mint a keresztény családban, ahol az apa vagy az anya kezdi meg a közös imát). Ezért azt kell mondanunk, hogy Krisztus követése eredeti értelmében csupán az apostoloknak és a közvetlen tanítványoknak volt járható út.⁸ Ilyen értelemben tekinthető perdöntő jelentőségűnek, amit János apostolnál olvasunk. Jézus ezt mondja: „Példát adtam nektek, hogy amint én cselekedtem, ti is úgy cselekedjétek” (Jn 13,15). Ugyanez a közvetlenség ad hitelt Jézus felhívásának, amikor ezt mondja: „Menj és te is hasonlóképpen cselekedjél” (Lk 10,37). Mindez persze nem azt jelenti, hogy számunkra a Krisztus-követés megvalósíthatatlan feladat. Nem azt jelenti ez, hogy az egyház az „imitatio Christi” jelszavával téves programot hirdetett. Hiszen a leghitelesebb tanú, maga a Szentírás ad magyarázatot arra, hogy Krisztus személyes példája számunkra is követendő norma. Az első Péter levélben azt olvassuk, hogy az Üdvözítő példáját azoknak is követni kell, akik őt már nem láthatták: „Mert Krisztus szenvedett értetek, példát hagyva nektek, hogy nyomdokaiba lépjétek” (2,21). *Íme a hagyatékul kapott példakép!* Mégis azt kell mondani, hogy ez a kifejezés: „Krisztus-követése”, nem adja meg azt a teljességet, mely a keresztény erkölcsi szemléletet jellemzi.

c) A kierkegaard-i probléma egyetlen kielégítő megoldását s vele a keresztény erkölcsi magatartás legsajátosabb jellegét a *Krisztusba oltott létezés*, ill. az ebből fakadó cselekvésmód adja meg. Nem véletlen, hogy ma már egyre inkább köztudott: a Krisztus-követés helyett pontosabb és hitelesebb a Krisztusban való létezés erkölcsleológiájáról beszélni, ami gyökerében érinti a lelkiélet teológiáját is, tehát a hagyományos aszketika-misztikát.⁹ Mindez nem azt jelenti, hogy hatályon kívül helyezzük a régebben csaknem kizárólagosan használt kifejezési formát, az „imitatio Christi”-t. Ez ma sem vesztette el érvényességét. Nem anakronizmus tehát, ha Karl Rahner például úgy beszél Krisztusról, mint a papi engedelmesség legilletékesebb példaképéről (Knechte Christi, 1968. Herder kd.). A „Vorbild” a német nyelvben nem előkép, hanem kifejezetten cselekvési mintát, példaképet jelent. Nem a gyári sablon értelmében, hanem tekintetbe véve az ember szabadságát és sajátos cselekvési szituációját. A papi életben Krisztust „imitálni”, „kopírozni” amúgy sem lehetne. Ezért mondja Pál apostol, hogy a Krisztus-követés értelme szerint „ugyanaz a lelkület” legyen meg bennünk, mint Krisztusban (Fil 2,5). Nem a külsőségek, a ruha vagy a gesztusok másolásáról van itt szó, és nem is az egyéniséget elfojtó gépies utánzásról. Krisztus példája olyan termékeny készletet jelent a keresztény ember számára, ami a saját egyéniségét nem elnyomja, hanem épp kibontakoztatja és nem fosztja meg „alkotó” jellegétől. Ezt fejezi ki Rahner a „produktives Vorbild” (termékeny példakép) szóval.

Mégis azt kell mondanunk, hogy a keresztény nem csupán Krisztus ideálképe nyomán, mintegy arra föltekintve bontakoztatja ki személyiségét a közösségben, hanem magában a Krisztusba oltott létforma kereteiben; nem csupán „per Christum”, hanem egyúttal „in Christo”. A mi Urunk tehát lényegesen többet ajándékozott nekünk, mint személye példáját. E legnagyobb és egészen páratlan ajándék számunkra az, hogy egész létfelménk valamilyen módon Krisztus létezésébe van beolttva; az, hogy a kegyelem révén mi Krisztusban vagyunk és ő mibennünk.

Kibontakozásunk Krisztusban

Az elmondottak értelmében tehát a keresztény erkölcs bensősége, interiorizációja azt jelenti, hogy *Krisztus nem csupán kívülről hat ránk személyes tanúságtételével, hanem belülről formál bennünket*. Hasonló ez a festőművész eljárásához. Amikor egy igazi portréfestő megfesti modellje arcképét, nem elégszik meg a külső vonásoknak a vásznon való pontos imitálásával, fényképszerű visszaadásával. Ehhez elég volna a fénykép, vagy a fényképen megörökített arc ecsettel való lemásolása. (A modell halála után szükségmegoldásként erre is van példa.) Az igazi portréfestő nem elégszik meg a külső vonások megörökítésével. Az ábrázolandó személy saját belső világából kívánja megfesteni. Beszélgetni kezd tehát modelljével. Személyes kapcsolatba lép vele. Engedi hatni őt a saját lényére. Arra törekszik, hogy a modell arcvonásai, sőt egész lénye, jelleme fölszívódjon benne és a modell mintegy életre keljen a festő tudatának belső világában. Az ideális eset az, amikor már megszűnik a modell külső jelenléte, csak a bensővé tett, valóban interiorizált arc ihleti az alkotót s teszi lehetővé a lényegábrázolást. Így vagyunk Krisztussal is, amikor képmására kibontakoztatjuk személyiségünket. Embervoltunk és keresztény létünk korlátai között ugyan, mégis észrevesszük, hogy bizonyos döntéseinkben spontán módon kijönnek a krisztusi vonások, szinte akarva-akaratlanul, ha valóban bensővé tettük a Krisztus-képet.

A Szentírás nagyon meggyőző, hiteles és félreérthetetlen megalapozást nyújt ehhez a felismeréshez. Häring is többször utal erre a *L'amour du Christ notre Loi* c. könyvében

(Párizs, 1968). A Krisztusba oltott létforma legalapvetőbb idézetét kétségtelenül János apostolnál találjuk meg: „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők — mondja Jézus. — Aki bennem marad és én őbenne, az bő termést hoz. Hiszen nélkülem semmit sem tehetek” (Jn 15,5). Előtte pedig azt mondja: „Maradjatok bennem, akkor én is *bennetek* maradok”, s hogy „*őbenne*” kell gyümölcsöt hoznunk. A „maradni” szó önmagában nem sokat mond. Azt jelenti az utalás: Krisztusban lakni, otthon lenni, élni, cselekedni. Häring megjegyzi, hogy a „gyümölcsöt teremni” kifejezés visszatérő és középponti jelentőségű kép a Szentírásban. A személyi kibontakozás itt Krisztus által az Atyával és az embertársakkal is egybekapcsolja a hívőket. Jézus főpapi imájában ezt olvassuk: „Amint te, Atyám, bennem vagy és én tebenned, úgy legyenek ők is mibennünk”; továbbá: „hogyan legyenek, amint mi egyek vagyunk: én *őbennük*, te *énbennem*” (Jn 17,21). Mit jelent ez a titokkal teljes Krisztusba oltódás? A keresztségben veszi kezdetét, melyben Krisztussal meghaltunk a bűnnek és új életre támadtunk vele, hogy „új emberré”, „új teremtményé” legyünk „*őbenne*” (Gal 3,27; Róm 6,3 stb.). A szentségek vételével ez a kegyelmi élet bontakozik ki bennünk, együttműködésünk arányában. Így oltódunk be egyúttal az egyház élő, kegyelmi közösségébe, Krisztus Titokzatos Testébe is (Róm 12,4; 1Kor 12,27). Erre épül például Vospohl, majd később Ermecke teológiai értelmezése, amely a Krisztus-követés szakramentális vonatkozásait emeli ki (Vorbildnachfolge und Beispielbefolgung, 1948). A teológiai reflexió újton újra visszatér Szent Pálhoz ebben a tekintetben is.¹⁰ A jellemző páli kifejezőmód: „*in Christo*” (2Tim 3,12; Fil 4,7 stb.) nem üres stílusforma, hanem Krisztusba oltottságunk élményszerű nyelvi objektivációja. Az apostol arról ír, hogy a Lélek szerint élők „Krisztus Jézusban” élnek (Róm 8,1). A keresztyény szabadság is „Krisztus Jézusban” van, nem csupán Krisztus „mintájára”. Akkor válnunk igazgá, ha Krisztus „*bennünk van*” (Róm 8,10). Nem csupán arról van szó tehát, hogy Krisztust „kövessük”, hanem arról is, hogy „ölsük magunkra” (Róm 13,14). Betetőzése ennek, amikor Szent Pál azt mondja: „Amíg Krisztus ki nem alakul *bennetek*” (Gal 4,19), vagy amikor önmagáról így vall: „Élek én, de már nem én, hanem Krisztus él *bennem*” (Gal 2,20). Péter apostol is ezt a kifejezőmódot használja: „Kegelelem mindnyájatokkal, akik Krisztusban vagytok” (1Pt 5,14).

Mit eredményez a Krisztusba oltott létezés?

Jézus Isten országának „köztünk” és „bennünk” kezdődő új életformájával új létezőmódot hozott. Ez az alapja a keresztyény „egzisztencializmusnak”. Általa és benne lettünk „új teremtményekké”. A vele való sorsközösségben a keresztyény élet a mennyei Atya tökéletességének napfényébe kerül a bűn árnyékából. Jézus azt mondja: „Aki engem követ, nem jár sötétségben” (Jn 8,12). *Őt követjük, de egyben ő a mi utunk is, amelyen járunk.* „Én vagyok az út, az igazság és az élet” — olvassuk szavait (Jn 14,6).

Többről van tehát szó, mint arról, hogy Krisztus az erkölcsi cselekvés külső „mintaképe” számunkra, akit követni tartozunk. Krisztus ugyanis úgy cél, hogy egyben létforma. Hitünk, reményünk, szeretetünk vele áll, vagy bukik. A benne megvalósuló élet, a benne és általa kibontakozó létezés pedig bőséges és jó gyümölcsöt terem, amint arra főként a páli levelek utalnak. Gondoljunk például a „lélek gyümölcsöire”: a szeretetre, türelemre, kedvességre, jóságra, hűségre, szerénységre, tisztaságra (Gal 5,22). A Krisztusban kibontakozó élet jó gyümölcszeit azonban ilyen szűk keretben aligha lehetne megfelelőképpen méltatni, kifejezteni.¹¹ Mindössze arra kívánok rámutatni, ami a szekularizált világban annyira érezhető, sajnos többnyire negatív formában: *A Krisztusba oltott egzisztencia lehetővé teszi az igazi emberség kibontakozását.* A Krisztustól megfosztott lét pedig megteremtí az elemberteledés esélyeit, ahogy Isten „halála” magával hozza az ember „halálát”. A partra vetett hal csak vergődik az élettő víz hiányában. A fuldokló hirtelen rádöbben arra, mit jelentett eddig számára a levegő. Emberi tapasztalatainkat leltározva elmondhatjuk, hogy a „negatív teológia” időszakát éljük.¹² Ez azt jelenti, hogy a kegelem alapvető értékeit igen sokan csak azok szorongató hiányában élik át. A krisztusi élettől megfosztott ember alapvető élménye, néha már szinte fuldoklásig menő egzisztenciális tapasztalata épp e hiány átélése. Pilinszky egyik versében a költő ráérez erre, és szuggesztív szavakkal jellemzi a szekularizált ember gyötrelmes hiányérzetét: „Csillaghálóban hanykolódunk / partravont halak / szánek a semmiségbe tátog, / száraz úrt harap.” (Halak a hálóban) — Oxigénhiány ez, valóban; az Isten országának el nem fogadása révén jelentkező légritkulás és levegő-szennyeződé, amiben mi, keresztyények is vétkesek vagyunk. Valóban sok jel mutat arra, hogy Krisztus hiányát emberségünk sanyli meg. És erre mindannyian — hívők és nem-hívők — nagyon érzékenyek vagyunk. Mert a következmények mindnyájunkat sújtanak. Gondoljunk csak a világméretű felelőtlenségre s az agresszió égbekiáltó tüneteire. Nem véletlen, hogy

ez a hiányérzet egyre nehezebben viselhető el, és szerte a világon (pl. Japánban is) valami egészen különös érdeklődés nyilatkozik meg Krisztus személye iránt. Jelentkezik ez tudományos kutatásokban, irodalomban, filmen, színpadon, különböző műalkotásokban és a Krisztusról szóló írások kelendőségében. A megváltó magatartás és a megváltott lét kérdései vetődnek föl korunkban elemi erővel, ha olykor rangrejtve is. Hogyan lehet kiemelni az embert elvakult önzéséből, zabolátlan ösztönösségéből és érdekhajszolásából? Hogyan lehet élni tudni a szeretetben másokért és vállalni a hivatás szolgálatát? Hogyan lehet rádőbbsíteni az embert, hogy felelős a másikért meg a többiekért? Jézus ezt úgy tette, hogy azonosította önmagát a rászoruló embertárral (Mt 25. f.). A Krisztusban való személyes kibontakozás és vele a keresztény önmegvalósulás ezt nem egy bizonyos programpontként hirdeti meg, hanem életformánk lényeges elemeként. — A kérdés újra és újra ke: hogyan lehet az egzisztenciánkat fölemelő és valódi emberségre segítő megváltói magatartást a Krisztussal vállalt sorsközösségben életre kelteni? Hogyan lehet a megváltást elvinni a világba, kinek, kinek a maga módján, a maga adottságai és hivatása, élethelyzete szerint? Hogyan lehet Krisztusban megigazult emberré, Isten képmását tükröző lényé lenni?

A természetes etika sokat foglalkozik az önmegvalósítás emberi feladatával. A katolikus erkölcszológia ezt a kegyelmi élet magasabb fokán így fogalmazhatná meg számunkra: *megvalósítani magamat Krisztusban — másokért*. Ez a keresztény feladat és egyben felelősség nem helyezi hatályon kívül sem az írott erkölcsi törvényeket, sem a Krisztus-követés eszméjét, hanem magába olvasztja, integrálja, befogadja a Krisztusban kibontakozó életforma egészébe.⁴³ Ezáltal hiteles értelmet kap a liturgia jól ismert kifejezése, amelyet Hans Urs von Balthasar is idéz: „Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso” — „Óáltala, Övele, Öbenne.”⁴⁴

Legyzetek:

1. Ld. *Hörmann* i. m. Person címszó. — 2. *Oscar Wilde* hivatkozott az önmegvalósításra ilyen értelemben bírái előtt, mintegy védekezésül. — 3. Természettörvény vagy „humánus törvénye”? Teológia, 1975. 2. sz. — 4. *Ratzinger*: Prinzipien chr. Moral c. könyvében a befejező részt *von Balthasar* írta: I. 1. Christus als die konkrete Norm (Einsiedeln, 1975). — 5. *Kant*nál az erkölcsi törvény ugyan az ész belső törvénye, de elvont, formális és személytelen. Ld. *Nyíri T.*: A filozófiai gondolkodás fejlődése, Budapest, 1973. 301. — 6. Ld. *Hörmann* i. m. 147. stb. — 7. *Tillmann* több munkatárral írta meg művét. A Krisztus-követés eszméjét részletesen a 3. kötetben tárgyalja. A mű összefoglaló címe: Handbuch der kath. Sittenlehre, Düsseldorf, 1934. — 8. *A. Schulz* a mester—tanítvány kapcsolatban mutatja meg a Krisztus-követés bibliai jelentését. Ez lezárult a keresztálallal. Nachfolgen und Nachahmen. München, 1962. — 9. *Vö. S. Cipriani*: L'amore di Cristo e la nostra vita in Lui (Riv. Biblica, 1970. 18.) — *Vö. F. Neyrinck*: Bericht über paulin. Lehre „Christus in uns” und „Wir in Christus” (Concilium, 1969. 5. sz.) — 11. *Ludwig Berg* részletesebben szól erről Das theol. Menschenbild c. könyvében (Köln, 1969) — 12. Ld. Isten, vagy a Semmi? Teológia, 1974. 4. sz. — 13. Összefoglaló ismertetést ad a Krisztus-követés értelmezéséről *Tillmann*tól napjainkig *A. Klingl*: Nachfolge Christi — ein moraltheologischer Begriff? (A Christlich glauben und handeln c. kötetben. Düsseldorf, 1977) — 14. *Ratzinger* i. m. 71.

Krisztust követni nem azt jelenti, hogy szó szerint utánozzuk őt, hanem hogy saját életünkbe kibontakoztassuk életét.

Romano Guardini

A szabadságot nem lehet megoldani külső kedvezményekkel, hétvégi szünetekkel, évi szabadsággal —, a szabadság az ember belső lelkiállapotából fakad.

Josef Pieper

SZEMÉLYISÉGUNK KIBONTAKOZÁSA JÉZUS KRISZTUSBAN

„Korunk sebe a bizonytalanság” — mondja Leszek Kolakowsky. Ezért a mai ember az elődei hagyományaival szemben szkeptikus és az igazi haladásra sincs mindig elég ereje, — ugyanakkor nagy vallási keresés tör fel a lelkekben: őszinte, igazi útmutatót keresnek, akiben nem csalódnak. Ma annak van hitele, aki nemcsak hirdeti a létkérdés megoldását, hanem személyes példát is ad rá. Mi keresztények ezt a példát Jézus Krisztusban találjuk meg. Hogyan hirdessük Krisztust, a kereszténység középpontját, hogy emberileg mindenkinek megközelíthető, történelmünkbe beágyazott legyen?

A krisztológiai zsinat után

„Tizenkilencedik évszázad kereszténységét szinte egyedül Isten érdekelte. Ahogy azonban jobban megismertük a világot, bizonyos tételeink megfogalmazása avultnak tűnt. Az egyetemes keresztény gondolkodásnak — ami minden teológiai kutatásnak az alapja — számot kell vetnie mindazzal, amit az ember önmagában és a világban felfedezett... Az utolsó negyedszázad gondolkodása az élet felé, az emberi alkotás felé tárult ki és végül az ember elfogadása nyomta rá bélyegét.” Ezeket írja Yves Congar közvetlenül a zsinati után (Réflexion chrétienne et le monde moderne, 1945—1965, Paris, 1966).

„Az egyház ma Krisztusból indul ki. A Kalkedoni zsinat formulája igaz és szabatos; a teológusoknak csodálatos munkája volt, megfelelő kifejezést adtak annak, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természet a maga különállásában, mégis egy személyben teljesen egyesül. Amikor ma megismétlem az egész igazságot, — én is elfogadom, mint keresztény őseim —, ugyanakkor viszonyítom is, azaz úgy mondom el, hogy ma is érthető legyen a régi fogalomkészlet és ebben az eredeti összefüggésben hol az egyik, hol a másik szempontra helyezhetem a hangsúlyt.” — Ezeket mondja Marie-Dominique Chenu, a zsinat egyik neves szakértője, majd így folytatja: „Ma érzékenyebbek vagyunk Krisztus humanizációjára, megtestesülésére, anélkül, hogy istensége háttérbe szorulna. Korunkban Krisztust inkább emberségében érzük el. Meg kell azonban őrizni az eredeti megfogalmazás egyensúlyát és minden gazdagságát, ugyanakkor meg kell találni azt az érintkezési pontot, ami megfelel a mai igényeknek... Ez a feladat rendkívüli nagy érzékenységet kíván, azert a teológusnak állandóan tökéletesítenie kell magát, kutatnia kell és benne kell élnie a keresztény közösségben, hogy a saját konkrét elkötelezettségét jobban megértse... Az 1. Vatikáni zsinat az Istenre központosított teológiára épült, az Isten abszolút tekintélyére támaszkodott. A 2. Vatikáni zsinat tengelye a krisztológia, illetőleg maga Jézus Krisztus.” (Un théologien en liberté, Paris, 1975. 20—21. 23.).

Az „Egyház a mai világban” a zsinati lelkipásztori konstitúció így tárja Krisztust a világ elé: „Az ember misztériuma valójában a megtestesült Ige misztériumában ragyog fel igazán... Krisztus az új Ádám, az Atya misztériumának kinyilatkoztatásával a maga teljességében mutatja meg az embert az embernek és felfedi előtte magasztos hivatását... A láthatatlan Isten Képmása (Kol 1,15)... Jézus, megtestesülése révén Isten Fia valamiképpen minden emberrel egyesült. Emberi kézzel dolgozott, emberi ésszel gondolkodott, emberi akarral cselekedett, emberi szívvel szeretett... A keresztény ember hasonlóvá válik a Fiú képmásához, elnyeri a „Lélek zsongéit” (Róm 8,23) és így képessé válik betölteni a szeretet új törvényét.” (GS 22.)

A kereszténység Istenhez viszonyulása tehát csak Jézus Krisztusban történhet. Ám egyetlen kor sem mondhatja el, hogy kimerítette Jézus mérhetetlen gazdagságát, amint már Szent Pál jól látta: „Nekem... a legkisebbnek jutott az a kegyelem, hogy hirdessem Krisztus fölfoghatatlan gazdagságát... és fölvilágosítsak mindenkit, miben áll az a titok, amely kezdettől fogva el volt rejtve a mindent teremtő Istenben” (Ef 3,8k). Krisztus-képünk és Jézus-kapcsolatunk „teológiai helye” ezért a mindenkori történelmi pillanat. Kérdés, mennyire lehet hiteles teológiai forrása a mai világnak Jézus?

Az emberarcú Isten

Isten Szava összetett tényezőkben bontakozik ki. Az egyik kor, az egyik teológus erre, a másik arra érzékeny. Ezért a krisztológiai megközelítések is igen különbözők lehetnek. A zsinat után csodálatos erővel virágoztak ki a Krisztusról szóló újabb tanítások, rendszerek, a Krisztus-portrék sokasága. Hazánkban is eljutottunk az összegezés, a bírálat és a szelektálás megfelelő fokára. Korunk filozófiája Nietzsche, Schelling és Hegel nyomán az ember megváltását drámai formában igényli. Az emberarcú Isten vágya olyan elemi erővel tört fel, hogy kezdetben érthetően szélsőségekbe sodródott. Itt nem méltatjuk a különféle irányzatokat, hiszen azt megtették a tanulmányok. Mai távlatból azonban jól látjuk, hogy a szélsőségek egyik pólusán Samuel Reimar, vagy éppen David Friedrich Strauss áll, mindazok akik Jézust csak embernek tartják, sőt ellenszenvükben attól sem zárkóznak el, hogy ferde jellemű egyéniségnek mutassák be. A másik pólusra talán Bultmann helyezhetjük, aki — éppen a félreértések miatt — már hallani sem akar Jézus történeti személyéről, hanem az ősegyházi ígéhirdetésben megnevesített Isten Fiát teszi előtérbe. Az ilyesfajta széthúzások a Krisztus-kérdés hálójában szakadást is idéztek elő. Kétségtelen azonban, hogy a Biblia Jézusának mélyebb megértését a történeti módszer, a nyelvelemzés, az irodalmi műfajok és a szerkesztési kérdések felismerése évtizedek során teljesebbé tette.

A mai teológusok általában mind arra törekednek, hogy a hatalomtól rettegő, vagy éppen ellene lázadó embernek a triumfáló Krisztus-kép helyett arról az *élő Jézusról* tanúskodjanak, aki nem a magasságbeli trónján ítélkezik, hogy a történelem borzalmaival sújtson, hanem *belépett emberi sorsunkba*, istenségét elrejtette, kiüresítette (Fil 2,7), hogy értünk önmagát feláldozza. Ezért Jézus megtestesülésénél, a tehetetlen, evilágra születő Gyermekek szegényes jászolnál már megsejtjük szeretetének csalhatatlan jelét. Volt régebben egy „édeskés” szentkép. Sokakat meghatott a jászolban fekvő Kisded, aki első „játékaént” a keresztet szorongatta, anyja, Mária pedig könnytől fátyolos szemmel nézte. Sok elméletet formáltak már Jézus öntudatáról — egyesek egészen hozzánk hasonló gyermeki önfeladásról tanítanak —, a kép egyre mégis jól figyelmeztet: a születéskor már magában hordozza egyéni hivatását, személyisége magvát. A bölcsőben is a megváltó Jézus feküdt, vele találkozunk már a Kisdedben. A mai embernek azonban nem ad elég bizonyosságot a karácsonyi titok megsejtése. Mint a kíváncsi gyermek, tudni akarja a karácsony misztériumát. Feltárja a megtestesülés teljességét: az újszülött Jézus nemcsak végérvényes ígérete életünknek, hanem a keresztalál kinjában és a feltámadás dicsőségében a megváltásunk történeti beteljesítője. *Csak a hitigazságok teljes összefüggésében izlelhetjük meg az igazi karácsonyt, a megtestesülés teljességét, ami egyben örök jövőnk nyitánya.*

Vágyunk: a teljesebb személyiség

„Az alapvető egzisztenciális kérdésünk nemcsak az: mit mond Jézus Istenről, hanem hogy a megtestesülés tényével mit mond Isten Jézusról?” (Edward Schillebeeckx: *Jesus*, Herder, 1977. 96.) A keresztény, hogy jobban megértse önmagát, azért mélyebben szeretné ismerni azt a titkot, hogy *Krisztusban miként alkot Isten és ember* belső egységet. Walter Kasper ehhez azt a tanácsot adja: „Ismerjük meg őszintébben önmagunkat és készségesebben leszünk az isteni titokban való elmélyedésre is.” A sokféle krisztológiából Kasper letisztultan az *emberi önmegismerés távlatában fogja össze jövőnk Krisztus-képét* (Jesus, der Christus, Mainz 5. 1976. — vö. III. fej. *Jesus Christus — Mittler zwischen Gott und Mensch*, 280—319.).

Kasper az említett helyen a *kalkedoni dogmák bibliai meg alapozott újraértelmezését adja* és a hitigazságot *személyes-történeti kategóriában* világítja meg. Ezen az úton egyrészt az értelemnek nyújt segítséget, másrészt megalapozza Jézus és saját személyünk titkának megtapasztalását, és ezzel, készségesebbé tesz embertársaink iránt, hogy bennük megismerve Krisztust, teljesebbé váljék Isten-kapcsolatunk. Ezen az úton tehetjük élményű Krisztus Isten-emberségét, és egyben olyan lelkiiséget formálunk, amivel üdvösségünk konkrét feladatát is betöltjük. Ebben a felismerésben nem a teológia szokásos módján, az emberi természet, vagy az isteni személyek elvont elemzéséből indulunk ki, hanem megpróbáljuk az embert és az Istent történetileg a Názáreti Jézus életéből feltárni. Az evangélium elfogulatlanul mutatja be, hogy Jézus Krisztusban az emberi lét új valóságával találkozunk, vagy pontosabban, az emberség igazi teljességével: *Jézus egészen az Isten és egészen embertestvérei szolgálatában élt.* Az emberi létnek ilyen feltárlását a személyes megtapasztalásban ismerjük meg. Az embernek önmagáról két alapélménye van:

— egyrészt úgy tapasztalja meg magát, mint aki nem helyettesíthető mással, aki énjét nem cserélheti fel. Ezért „itt és most élök”, egyetlen lénynek tudja magát, azaz olyanak, aki felelős önmagáért, akit „átadtak önmagának”.

— Az ember másik tapasztalata, hogy szembetalálja magát a környező világgal, együtt él embertársaival. Nem lehet zárt, önmagának élő, mert elégtelen önmagának, önmagában elpusztulna. Szellemi természetéből következik, hogy nyitott lény legyen, „valamiképpen minden” — quodammodo omnia.

Az ember ősi megtapasztalása ez az élmény és ebből tisztult le a *személy klasszikus fogalma*: a személy az eszes természet egyedi hordozója. Dinamikusan úgy is mondhatjuk, hogy az emberi személy a lét és a szellem horizontján megjelenő sajátosan konkrét létmód, az a „hely”, ahol a lét önmagára ébred. A személyt az általános és a sajátos —, a határozott és meghatározatlan —, a konkrét-tényleges és a távlatokra nyitott transzcendencia —, a véges és a végtelen közötti feszültség alkotja. Ezeket az ellentmondásokat a személy tudatos azonosságban hordozza és ez teszi lehetővé, hogy önmagától különbözőket is befogadjon.

Személy mivoltunkat csak akkor tudjuk élményszerűen átélni, ha konkrét kapcsolatokból próbáljuk felvázolni. A *személy annyiban van magánál és olyan mértékben tudatos, amennyiben másoknál van, másokért van*. Az önmagáról megfélemedező, másra irányulást úgy is mondhatjuk: *A személy lényege a szeretet*. Korunk perszonalizmusa előtt (Buber, Ebner, Rosenzweig) —, Hegel már világosan megfogalmazta a *személy alaptörvényét*: „Ami a személyiséget illeti, úgy tűnik, hogy a személynek az alanyi jellegét, eddigi elszigeteltségét fel kell adnia... A barátságban, a szerelemben *feladom elvont személyemet és ezzel megnyerem konkrét személyiségetem*. A személyiségben éppen az a sajátosság, amit a másokba való beemelés folytán nyerünk meg.” (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2. 81. Lasson kiadás.) A személy tehát csak olyan mértékben valósulhat meg, amilyen mértékben kiszolgáltatja magát. A másik személye nem lehet számára korlát, hanem éppen önmegvalósulásának a feltétele. A másikkal való szembenállás, ellenkezés, a végeség jele, — ami az igazi személyes beteljesedésben megszűnik. Mivel azonban az ember életében a személyes ellentéteket csak részben képes legyőzni — bármennyire is kívánja a teljességet —, ezért az ember csak *analóg értelemben*, a hasonlóság módján *mondható személynek*. A személyes lét tehát az önküresítő szeretetben valósul meg igazán, mert itt ismeri fel a másokban önmagát.

Az önküresítés igazán Jézusban vált teljessé. Jézus Krisztus „küiresítette önmagát, hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember, megalázta magát és engedelmességet mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,7—8.). Ez a kenózis, küiresítés már a betlehemi jászolban elkezdődött, ahol a hatalmas Isten valóságosan, tehetetlen gyermek alakjában mutatkozik meg. Ennek a tehetetlen gyengeségnek a kedvessége mélyen meghat minket. A felnőtt keresztény azonban Jézus önküresítését teljes döbbenetében szemléli; a halálfélelem vérizasztó magányosságában, a keresztkínjában és magárahagyatottságában, — de nem csak szemléli, hanem önként részesedni is akar benne. Ebben a részesedésben maga is küiresedik és valóságosan találkozik, egyesül Krisztussal. Az önküresítés és a rátalálás ugyanis a szeretetnek két olyan ellentéte, amely abszolút módon mégsem különbözik, inkább megfelel egymásnak. A *személyiségnek és a szeretetnek* ilyen felismert összefüggései a mai embernek jól átélhetők; értelmesek és Jézus Krisztus titkából sok mindent megvilágítanak. A *személyes szeretet-élmény* tehát nemcsak igénye, nemcsak követelménye az embernek, hanem — mint *Jézusban megtestesült történeti valóság* —, valóban meghatározza jövőjét.

Kettősségünk megoldása

Az ember horizontális személyes kapcsolatait mintegy keresztezi Istenhez fűződő, mindent magában foglaló viszonya. Emberlétünk egyszerűsége megkívánja a Feltétlen elfogadását, ebben alapozza meg szentségét és méltóságát. Úgy is mondhatjuk, hogy a feltételes és esetleges személy az abszolút Feltétlenül ragyog fel igazán. Az egyszerű személyiség azonban nemcsak ráutalt a feltétlen Istenre, hanem részesedni is akart benne. Mondhatjuk ezért, hogy a *tudatos emberi személyt végső soron Istenből kiindultán és Istenre irányultán tudjuk csak helyesen megfogalmazni*. — A mai személyiségkutatás világosan jelzi, hogy *maga Isten is beletartozik az emberi személyiség teljességébe, meghatározásába*. Ilyen értelemben jobban megértjük a Szentírás szavait, hogy Isten az embert képmásának, magához hason-

lővá teremtette (vö. Ter 1,26). A személy lényege szerint találkozás lehet Istennel, közvetítés mások felé, végső soron, Isten felé. Az emberi személy ilyen módon mintegy élő kereszt-ként feszül a horizontális és vertikális létben és annak valamiképpen középpontjában áll. Ez a középpont azonban nem önmagában vonzó teljesség, hanem az erővonalai kifelé húzzák. Dinamikus feszültsége miatt az ember sohasem lel nyugalomra. Rányit Isten végtelen titkára, mégis mereven beágyazott végeességébe, a sűrke hétköznapiakba. Nagysága és nyomorúsága egyaránt jellemző az emberre. „Az ember nagysága az, hogy felismeri nyomorúságát. Egy fa nem tud nyomorúságáról. Abban áll nagyságunk, hogy felismerjük nyomorúságunkat, tudjuk és elismerjük, hogy milyen nyomorultak vagyunk.” Ez a Pascal-törődék nem kevesebbet állít, mint hogy *a szenvedés méltó az emberhez*. A szenvedés az a „hely”, ahol megtapasztaljuk mulandóságunkat, veszélyeztetettségünk egyúttal ráébredt igazi életünkre.

Mi következik ebből, ha így feltártuk önmagunkat? — teszi fel a további kérdést Walter Kasper. Ez az ember csak egy torzó? Vagy szenvedése miatt éppen a remény szimbóluma lehet? Ezekre az alapvető kérdésekre önmagunktól nem tudunk válaszolni. Isten és az ember —, a Teremtő és a teremtmény között a távolság végtelen, a személyesség mégis a kettő érintkezésére, találkozására vágyódik. A kettő közötti távolságot ember nem tudja átugorni, csak Isten közvetíthet közöttük. Az emberben viszont kezdetül benne van a végtelen találkozásnak a pusztá vágya és passzív lehetősége, a „potentia obedientialis”. Az Isten és ember érintkezése hogy miként valósul meg az egyes emberben, az titok. Hogy miként valósult meg Jézusban, az szoros értelemben vett hittitok, misztérium. Amit ebből a mai antropológiai ismereteink alapján felfoghatunk, az negatívum az ember esetében is, méginkább Krisztus esetében: „Az Isten és az ember Jézus Krisztusban történt érintkezése nem jelent ellentmondást az emberi lényegben, hanem inkább az emberi mivoltunk ősi vágyának legmélyebb beteljesedése. Az ember személyiségében van egy határozatlan utalás az Istennel való érintkezésre. Ez az érintkezés, ez a találkozás Jézus Krisztusban Istentől nyerte el teljességét. Ezért mondhatjuk egész konkrétan: *Jézus Krisztus személyében van az ember üdvössége.*” (Kasper i. m. 292—293.)

Kasper sokszor említi, hogy az ún. alulról kiinduló krisztológia mint módszer hajótörést szenvedett. Jézus saját emberi egzisztenciáját maga is felülről értelmezi. Az antropológiai nézőpontról azonban nem léphetünk át egyszerűen a teológiai nézőpontra. Először saját megrögzött álláspontjainkat kell döntően felszámolni. Csak annyiban mondhatjuk indokoltan, hogy „alulról indulunk el”, amennyiben Isten és az ember személyes egységét a Jézus Krisztusban megvalósult történeti jelenségből próbáljuk valamiképpen megragadni.

Jézus Isten-tapasztalása

Jézus belső Isten-tapasztalásából két újdonságot közölt velünk:

— Meghirdeti *Isten országát*, radikálisan megköveteli az első parancs betöltését és életével a végsőkig érvényre juttatja az igazságot: *Isten az Úr! Ő felette senki sem rendelkezhet*. Mi emberek ezért sohasem dicsekedhetünk jámborságunk legmagasabb tetteivel sem. Isten felé egyetlen illő magatartásunk a hit.

— Jézus második megtapasztalásaként végérvényesen megerősítette: *Isten uralma a szeretetben valósul meg*. Az „Isten a szeretet” alapelvét csak akkor értjük helyesen, ha nem azt hirdetjük, mintha Isten szükségszerűen nyilatkozatná ki, árasztaná ki önmagát. Így értelmezve az Isten ugyanis többé nem lenne titok és még Istennek Jézus Krisztusban való megtestesülését is — tévesen — lényegi szükségszerűségnek tarthatnánk. Ezt a hegeli tévedést azonban kizárjuk, ha megértjük *Jézus kettős istentapasztalásának belső összerüggését*, hogy ugyanis: Isten szeretetében is szabad Úr. *Isten szeretete nem valami matematikailag kiszámítható principium, hanem szabadságának kiütközhetetlen titka*. Istennek ez az örök titka jelent meg, testesült meg Jézus Krisztusban.

Jézus emberi engedelmisségében mindig megtartja személyes különbözőségét az Atyától, kifejzi az Atya uralmát, megvalósítja Isten első parancsát és ezzel *Isten országának* első tagja lesz. Jézus engedelmissége azonban nem megfélemlítettség, hanem az Istenre irányuló szeretet válasza. Ebben nyilvánul ki gyökeres-lényeges egysége az Atyával: *Ő maga az Atyának emberré lett szeretete*. Isten önmagát közlő szeretete tette szabadabb Jézus emberi önállóságában — úgy ahogy minden önzetlen, kiáradó szeretet szabadságot biztosít a másinak. Jézus Krisztusban tehát felvétetett az emberi természet és ez annyit jelent, hogy Isten Fiának személyévé lett — *In Christi humana natura assumpta est ad hoc, quod sit persona*

Filii Dei — mondja Aquinói Szent Tamás. Juarez Alfaro a mai nyelven ezt úgy fejezi ki: „Jézus Krisztus saját énjében, emberi módon tapasztalta meg, hogy valóban Isten Fia.” (Gott Vater, HthG I.) Jézus emberi személye tökéletesen másra irányult, nyitottá lett és ezért az isteni Igével való személyes egységében végérvényesen beteljesedett.

„Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban...” (Fil 2,5)

„Jézus ügye minden ember ügye. Jézus egészen Isten oldalára állt és ezzel egészen az ember oldalára állt” — mondja Schillebeeckx (i. m. 50.). Jézus így megmutatja a mi tennivalónkat is. Isten akarata a mindent átfogó Jó, ami üdvösségünket is jelenti. Isten és ember szeretetének egymásba kapcsolódása Jézusban, magától értetődő. — És mibennünk? Nálunk jelen van a személyi tökéletlenség akadály: ezért akar az ember zárt maradni, mert fél „másért” lenni, mert akkor fel kell adnia magát — fél, hogy „elfogy” egyénisége. De ugyanakkor mégis produkálni akar valamit Isten dicsőségére. Pedig Isten az ember üdvösségét nem kötötte teljesítményekhez, — csak ahhoz, hogy hitben és megtérésben feltáruljon szeretete előtt. Ma talán nyilvánvalóbb, mint bármikor, hogy az evangélium üzenete kizárólag Isten szeretetére támaszkodik és nem az emberi teljesítményekre — még akkor is, ha soha nem szünhetünk meg munkálkodni. És ez azért van, nehogy megtévesszenek eredményeink, nehogy érdekeink uszályába fogjuk be a jó Hír szolgálatát.

Jézus *mindenekelőtt* a gyengéknek, a szegényeknek, a kitaszítottaknak, a szenvedőknek szól, azoknak akik saját erejükkel nem tudják megvalósítani személyiségüket. Ez a magatartás felel meg Jézus praxisának. Asztalközösséget vállal a szegényekkel és ezzel a gesztusával, — nem kevésbé, mint csodáival — bemutatja Isten előrendő országos arculatát. Végül a kereszttel, a szenvedés az a hely, ahol Jézus embersége egészen kiüresedik. „Jézus a kereszten Istent úgy tapasztalta meg, mint aki megvonta tőle közelségét... de Ő kitarított a hit éjszakájában és ebben a külső sivárságban valóban kiüresítette önmagát az isteni Teljesség számára.” (Kasper i. m. 140.). Emberi utaink minket is meglep a magunkra hagyatottság, egészen kiüresedünk, hogy utána parányi emberi létünk teljesen megteljék Istennel.

A *jövő emberének*, azoknak, akik, még kisgyermekként élnek közöttünk, vagy éppen most születnek, rendkívüli erőre lesz szükségük, hogy vállalni tudják az önzetlenség és a lemondás útját, egyénileg és társadalmilag. Már nekünk is mekkora erőfeszítést jelent, hogy a technikai kényelemben is legyen elegendő önfegyelmünk önünk megnevelésére, hogy képesek legyünk másokért lenni. Jól tudjuk, hogy csak így lehetünk úrrá az önzés háborús méretű veszélyein. Csak így tudjuk megoldani emberségesen a népesedési robbanás következményeit, az emberség egyharmadának éhezését, a szellemi-lelki elmaradottságot, csak így érezzük a felelősséget azokért, akik sohasem bontakozhatnak ki érett személyiséggé. A jövőbe induló kereszténynek tiltakoznia kell a harmadik világ embereinek manipulálásával szemben, meg kell akadályoznia a víz, a levegő szennyeződését, a természet atomkárosodását és el kell érnie azt, hogy képes legyen a világon arányosan elosztani az anyagi javakat, hogy a fejlődés természetes és lelki útját akadálytalanra tegye.

Ma mind többen, vallás és világnézeti különbség nélkül *Jézusban* találják meg azt, akiben kialakíthatják *saját személyiségüket*. Ezért ne feledjük sem pasztorációnkban, sem közvetlen magatartásunkban, hogy azokat, akik hallgatnak minket, nem Jézus lényegének elemzése érdekli elsősorban, hanem az, hogy általunk rátaláljanak Benne az önzetlenül értünk tevékenykedő „proegzisztens” Krisztusra: „Aki értünk él, akinek erejével tudunk mi is minden személyes kudarcunk ellenére mindvégig másokért élni. Jézus magunkban hordozza mindannyiunk rejtett vágát, a teljes megvalósulásra.” — írja Heinz Schürmann a jövőt elénk vetítő írásában (Der proexistente Christus, Diakonia, 1972. 146—160.).

Végül az annyiszor visszatérő személyes kérdésre keresünk választ, ami már Szent Pálból is feltört: „Jézus Krisztusnak az ismeretéhez mérten mindent akadálynak tartok... sőt mindent elvetettem, csak hogy Krisztust elnyerhessem és hozzátartozzam” (Fil 3,8). Le kell mondanunk a világról Krisztusért, hogy a világnak adjuk Krisztust — ez a *szolgálat mindenkor ti tka*. De le kell tudni mondanunk önmagunkra fordultságunkról is, önüdvözülésünk feltéséről, tudva, hogy a fejlődésbe táruultságunk határozza meg a jövőt. Teljes erővel arra kell törekednünk, hogy az evangélium ne csupán múltbeli hagyomány, a bibliai földeken elterülő romok őrzése legyen. Jézus a jelenben él, belegyökerezik életünkbe és megnyitja előttünk a jövőt. A világ ehezik és szomjazik a betevő falatért, a szellemi értékért vagy akár egy jó szóért is, és ha mi ezt az ürességet betöltjük, akkor Jézus mellé állunk, ki elkötelezte magát a világot: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki benne hisz örökké éljen!” (Jn 3,16).

Az emberi személy nem teljes, ezért időnként töltekeznie kell. Töltekezését a világ könnyebb étellel kecsegtet, hogy végül a földi korlátok szolgátságába vessen. Innen ered a buzgó keresztény állandó kísértése, hogy kiszakítsa magát ebből a világból és üdvösségéért aggódva várakozzék Jézus lelki országára, a túlvilági életre. „A másért élés”, a másra irányulás azonban megkívánja, hogy egész keresztény lényünkkel készek legyünk tudományos, társadalmi, gazdasági és politikai tevékenységgel a jövő megalapozását segíteni, de úgy, hogy el ne veszítsük érzékünket a lelkiek iránt.

Az ember horizontális és vertikális feszültségű hivatását állandó belső imával képes megvalósítani. „Ezért törekszünk szüntelenül Jézus felé — írja René Voillaume —, hogy el ne kallódjunk az élet sodrában.” Ezért őrizkedünk a pusztán emberi eszközöktől, hogy az emberiség üdvéért folytatott munkánkban a sajátosan keresztény kegyelmet továbbítsuk. Önként, áldozatos odaadással vesszük ki részünket az emberi szenvedésből és ezzel elkerüljük, hogy belesüllyedjünk a földi javakba. — Tisztán, őszintén és egyszerűen ajánljuk életünket Jézusnak, lemondva saját önző előnyünkről, érdekünket biztosító emberi akciókról és előtérbe engedjük a rászorultat, a másikat, a hátrányok érezhető vállalásával is.” (Au coeur des masses, Paris, zárszó). Így oldódik fel a belső feszültségünk — és megvalósítjuk Isten országát már itt a földön, amikor minden emberi személyben meglátjuk a megtestesült Kisdéd istenemberi arcát, és valamiképp mi is részt veszünk felnőtté nevelésében.

A ma Krisztusának igazi arca a tegnapi, a történeti és a jelen egyházában élő Krisztusból, valamint a jövő prófétai látomásából rajzolódik ki. A mában, a tegnap és a holnap metszéspontjában álló megtestesült Ige erősít minket az úton. Megtapasztaljuk, hogy a föld és az ég, az emberi és az isteni érintkezés feszültségében sem vagyunk egyedül. Krisztusért vagyunk és velünk van az a Krisztus, aki nyíltan mondja magáról: „Én vagyok az alfa és az ómega, a kezdet és a vég. Én a szomjazónak ingyen adok az élő vizek forrásából!” (Jel 21,6).

Széll Margit

Az egyik legmélyebb kívánságunk és legvégsőbb célunk, amit megvalósíthatunk, hogy Krisztus jelen legyen életünkben. Ezért át kell vennünk gondolkodását, érzéseit, meg kell valósítanunk önatadásunkat az Atyának, hogy helyet adjunk magunkban: ezentúl csak Jézus éljen bennünk és általunk. — A háború után történt, hogy amikor egy kis francia faluban a hívek a szétlőtt templom romjait eltakarították, megtalálták kedves Krisztus-szobrukat. Majdnem sértetlen volt, de mindkét keze hiányzott. Amikor felállították, ezt a feliratot vésték alapzatára: „Most már nincs más kezem, csak a tiétek!” — A mélyértelmű kijelentés Krisztus egész földi működésére érvényes. Krisztus mennybemenetelével eltávozott közlünk testileg. Ebben a világban csak a mi kezeinkkel tehet jót, a mi ajkunkon át taníthat. Rajtunk keresztül tevékenykedik a világban.

Klemens Tilmann

KÖRKÉP

A SZERETET ÉS SZOLGÁLAT KIRÁLYA

(Elmélkedés karácsonyra és Krisztus Király ünnepére)

A liturgia minden egyházi év utolsó vasárnapján Krisztusra, a Királyra mutat rá. Jézus Krisztusról szóló számunk végén talán fokozott mértékben helyén való, hogy erre a különös királyra tekintsünk, aki ugyan „minden hatalmat megkapott az égen és a földön” (Mt 28,18), de országa „mégsem evilágból való” (Jn 18,36).

Ha egy hatalmas tömegű égitest váratlanul betörne naprendszerünkbe, kimondhatatlan és előre ki nem számítható károkat okozna. Naprendszerünk harmóniája teljességgel felborulna. Jézus Krisztus földreérkezések, Isten örök Igéjének világalépések valami hasonló, mégis egészen más történt. Hasonló, mert egy „más világból” érkezett hozzánk, és mégis más, mert nem rombolni, hanem építeni, nem a harmóniát megbontani, hanem égieket és földieket egybefűzni jött világunkba. Hogy mégis „világrengető” eseményről volt és van szó, azt közel kétezer esztendeje igazolja a történelem. Jellé lett, mely egyrészt irányt mutat, biztos út felé vezet, de jellé lett úgy is, hogy „ellene mondanak” (Lk 2,34). Az, aki egyedül tehetett ilyen merész kijelentést: „Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok” (Jn 8,58) — vállalta az időnek és térnek korlátait, belépett az emberiség történelmébe. Leaszvedélyesebb gondolkodó ellenfele sem tudja ezt a tényt semmibe venni, meg nem törtéنتé tenni.

A világ az Ige megtestesülése óta — bármennyire is maradt ugyanaz — mégis meváltozott. Az „idők teljessége” óta már csak két választási lehetőségünk maradt: vagy befogadjuk azt, aki a „tulajdonába jött” (Jn 1,11), vagy elutasítjuk őt. A világ lekülönösebb „király” közel kétezer éve érkezett közénk és többféle „jelenléttel” maradt közöttünk. Az, aki nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem aki szolgálni akart mindenkit — és akit mégis hittel vallunk meg „Urunknak” és „Királyunknak”. Közöttünk él, akik az ő nevére emlékezünk, akik az ő nevében gyűlünk egybe. Jelen van alázatosan, szelíden és mégis mérhetetlen kegyelmi hatalommal, erővel a szentségekben. Jelen van és hatékony, „láthatatlanul” bár, de mégis valószínűságon titokzatos Testében, az egyházban.

Az örökkévaló keresztre feszítette önmaát pusztán már azzal is, hogy földi életét önként az idő és tér korlátai közé szorította. És mégis, amikor ean bizonyos helyen, meghatározható időben belépett világunkba: e csendes „berobbanással” új korszakot nyitott meg a világ számára. Mindannyiunk számára kezdetét vette a „végső idő”. A keresztnek „királyi zászlója” azért lett valóban királyi, mert földi halála után harmadnapon megjelent közöttünk az „Elszülött”, az „új éának és új földnek” eviláa fizikai törvényeihez többé már nem odaláncolt Ur és Bírója. Nem véletlen, hogy a liturgikus szövegek az egyházi év vége felé ismételten rámutatnak erre az Úrra és Bíróra. Csak hogy a mi Urunk és Bíránk nem az eviláa olykor nagyon is emberi kicsinyességével számunkérő törvényei szerint ítélt majd. Mert naqylelkű naqyonalúságra utalnak azon kifejezései, melyek szerint nem a farizeusi méregető kazuisztikával kíván számot vetni. Nem a betűről, hanem életünkről kell majd számot adnunk. Többek között ilyenekről: adunk-e éhező-szomjazó embertestvéreknek ételt és italt; volt-e vigasztaló, jó szavunk a szomorúakhoz, aondoskodtunk-e a szenvedőkről és betegokről; szeretet vagy gyűlölet élt és éledt-e fel ottan, amerre jártunk-keltünk? — Vajon túlzó „naqyonalúság”-e mindez? — Aligha. Mert igaz ugyan, hogy a mi királyunk nem szabja meg kínos aprólékossáqgal, mit és mennyit kell a testi-lelki javakból másoknak nyújtatnunk. De megköveteli és arról számadást is kér majd: adtunk-e valóban? Adtunk-e öneki? Mert ő, a király van közöttünk ma is minden szegényben, gyermekben, szenvedőben és a testi-lelki jóra szorulóban. Királyunk szemé rajtunk és figyel, hogy evilági életünkben megszerezük-e a csakis jócselekedetek órán biztosítható „belépőjegyet” országába. Krisztusban, aki körül járt és jól tett, aki szeretetből életét adta mindenkiért, — valóban Urunk és Bíránk érkezett: el közénk. Bíránk, akinek önkéntes életáldozata, Isten, — esmerszeretete olyan „norma” számunkra, mely mérhetetlenül fontosabb minden aprólékos törvényszerkesztésnél. Felmentésünk vagy elftézésünk fűga attól, hogy az ő „királyi” módon szolgáló életét követtük-e, erőnkétől telhetően utánoztuk-e?

Mi tagadás, még ma, kétezer év múltán is el-elcsodálkozunk azon, hogy annak, aki „ki-
üresítette önmagát és szolgálai alakot öltött” (Fil 2,7), valóban „királyi” volt tanítása, élete és
máig, mindörökké „hatalma” van. Életünk, örök sorsunk függ tőle, hogy elfogadjuk-e tanítá-
sát, hogy kormányzása alá helyezzük-e önmagunkat. Talán legnagyobb kísértésünk az vál-
hat, ha „megszokjuk” őt, ha újra és újra eszünkbe-lelkünkbe nem vessük, hogy „eljön itél-
ni”. Egyházunknak valóban anyai gondoskodására vall, hogy figyelmeztet: követtük-e szol-
gálatban, áldozatvállalásban, a szeretet tetteiben azt, akivel mint Biránkkal fogjuk magun-
kat szembealálni, — vagy csakis a „magunk útját” jártuk; hogy a másokon uralkodók, az
olykor szeliden tűnő „lelkihatalmat” gyakorlók, vagy a megbocsátani tudók, a „mindenki-
nek miendenévé lenni” kívánók útját jártuk-e?

Akad-e valaha király földünkön, akinek ilyen „különös” kívánságai, sőt parancsai lettek
volna, mint pl. hogy alattvalói legyenek olyan ártatlanok, tisztaszívűek, mint a gyermekek?
Akadt-e uralkodó, aki soha nem ellenfelei „felszámolására”, hanem megmentésére vágyott
csupán? Aki arra figyelmeztetett, hogy nemcsak ölni tilos, de senki embertársát még szóval
se bántalmazza? Szólt-e úgy király, hogy mindaz, akitől ruháját el akarják venni, még köpe-
nyét is adja oda? — Aki Krisztusban valóban felismeri királyát, jól érti, hogy valóban miről
is van szó, amikor ilyen rendkívüli, sőt „ésszerűtlen” előírásokról hall. Nem többről, de nem
is kevesebbről, mint hogy lelke mélyén Krisztus minden „alattvalóját” ugyanaz a lelkület ve-
zesse, amely őt magát is eltöltötte. Csakis a „szelid és alázatosságú” Jézus volt képes arra,
hogy földi erőik és hatalmi eszközök nélkül is „birodalmat” alapítson: a béke, a szeretet, a
szolgálat törvényei által szabályozott országot.

Királyunk nem szerkesztett „tanrendszert” és nem adott közre „erkölcsködexeit” sem. Még-
sem volt minimalista, mégsem követelt keveset. Mert kevés-e, hogy „hegyen épült város” pol-
gáraiként — ma úgy mondanók: kirakalba helyezett emberekként — kell élniük azoknak,
akik az ő szavára hallgatnak? Kevés-e, hogy kandeláberre helyezett gyertyaként kell világo-
ságot terjeszteniük? Kevés-e, hogy senki nem nevezheti önmagát mesternek és tanítónak
követői közül, mert csak egyetlen Tanítónk van, a szavával és életével oktató Királyunk? Ke-
vés-e, hogy mindent magunk mögött kell hagynunk, hogy csakis felé kell tartanunk? Sorol-
hatnók még... Olyan „egyszerű” kijelentések, olyan „törvények” ezek, melyekre felfigyelve
nem egyszer bűnös emberek indultak el a „megtérés” útján, hogy szentekké legyenek.

Olykor ellentmondásosnak tűnik számunkra ez a „királyság”, ez a „birodalom”. Mert Krisz-
tus békén ugyan, de tüzet is hozott a földre. Összeforraszt, de majd az „Ő napján” el is
választja az igazakat és bűnösöket. Igaz, szenvedünk néha ennek az „ellentmondásos” Ki-
rálynak vonzó és egyben ijesztően követelő eavéniségétől, — mégis épp ez a belső feszült-
ség válik számunkra újra és újra üdvösséget biztosító feszítő erővé. És minél inkább töpren-
günk, vágyunk, vagy gyötörődünk — talán ez az ellentmondás is jól rávilágít arra, hogy Kirá-
lyunk országa nem evilágból való, hogy a lelkek fölött van hatalma — annál inkább gya-
rapszik reményünk. Ez a remény feszít és éltet, hogy munkálkodjunk az Ő királyságának
erősítésén, országának kiteljesedésén, — hogy majd visszavonhatatlan polgárijogot szerez-
hessünk országában. Ezért tudjuk és akarjuk is százszor, meg ezerszer elimádkozni, hogy:
jöjjön el a Te országod. E remény erejében volt képes egy Assisi Ferenc teljes szegénységé-
ben is világmegváltó örömről énekelni, — és ez a remény éltet mindannyiunkat, mert tud-
juk, hogy Királyunk orvos is, aki begyógyítja a sebeket, aki elég erős ahhoz, hogy kézzel
nyújtva kimentse az alámerülöket. E remény erejében tekintünk keresztjére, melyre ugyan
önként lépett fel, melyre azonban mégis mi, emberek szegeztük őt. E remény erejében vall-
juk meg, hogy a kereszt „királyi zászló” lett számunkra, trón, melyről Királyunk mindenkit
magához vonz. Veszélyben froghatunk, ha csakis a „tanrendszere” ügyelünk, vagy ha kí-
váncsian a művészi értékekkel roskadozó bazilikák „palotájába” lépünk be. De megmenekü-
lünk, ha újra és újra eszünkbe jut: Királyunk szívünkbe olyan tűz szikráját helyezte el, mely-
nek lángra kell lobbannia. Lucerna ardeat semper... szeretetünk, szolgálatunk lángja égjen
szüntelenül! Mert Krisztus, a Király éppen ezért jött el közénk!

Sz. A.

Az nem igaz, hogy az emberek megunták az igazi kereszténységet. Nagyon ritkán
találkoztak vele ahhoz, hogy megunhatták volna.

Chesterton

A SZENTLÉLEK JÉZUS MEGVÁLTÓ MŰVÉNEK FOLYTATÓJA

A mai keresztény élet figyelme egyre jobban a Szentlélek felé irányul. A keleti egyházi hagyományban a pneumatikus dimenzió mindig is erős hangsúlyt kapott, mind az ekkológiában, mind pedig a keresztény lét értelmezésében. A keresztény egzisztenciát a keleti egyházban eszkatológikus távlatban szemlélik, a „megistenülés” folyamatában, mely az „életető és megszentelő” Lélek erejében realizálódik. Nyugaton ez a tudat egyre jobban elhomályosult, elsősorban azért, mert elsődleges jelentőséget a feltámadt Krisztus művének tulajdonítottak, annak a tevékenységnek, melyet ő egyházában a szentségek által gyakorol. — Nem véletlen tehát, ha — különösen orthodox részről — „krisztomonizmussal vádolják a nyugati hagyományt, mondván, hogy a nyugati egyházban a Lélek minden működését a Fiútól való függésben látják, s így működése nem más, mint Krisztus művének egyszerű megvalósítása.¹ A „latinok” szemében a Lélek Krisztusnak egyszerű „vikáriusa” vagy végrehajtója lett. Figyelmen kívül hagyták azt, hogy a Lélek küldetése saját és eredeti, teljesen személyes, és hogy Krisztus műve mellett a Lélek is saját értékkel és szereppel rendelkezik az Egyház életének építésében.

Anélkül, hogy a nyugati egyház említett „krisztomonizmusát” védeni akarnánk, rá szeretnénk mutatni, hogy a Léleknek és Krisztusnak ilyen szembeállítás helytelen. Az üdvökonómiai vizsgálódások nem szembenállásokról, hanem kölcsönösségükről ayöznek meg bennünket. Ahol az Úr, ott a Lélek, és fordítva. A Léleknek nincs külön, független üdvösségrendje a megtestesült Ige ökonómiája mellett, hanem, az újszövetségi üdvtörténet tanúsága szerint, egyetlen üdvökonómia létezik, s ennek szentháromsági struktúrája van: az Atya határozta el, a Fiú valósította meg, s a Lélek folytatja és haitia végre ezt az üdvökonómiát. Krisztus és a Lélek között tehát kölcsönösség van: Krisztus adja a Lelket, azért, hogy mi valóban meakonhassuk őt; mását: Krisztus közli a Lelket, uavanakkor ő a Lélek által nyilvánul meg, vagy G. Martele: szavával élve: A Lélek valójában az Úr láthatóságának a principiuma.²

Kétségtelen, a nyugati egyházban olykor hialamosak voltak arra, hogy meafeledkezzenek a Lélekről. Ha azonban Jn 7,39 szerint a Lélek kiáradása Jézus meadicsöülésétől függ, uavanakkor — a nyugatiak szerint is — Jézus sem függ kevésbé a Lélektől, méa saját létében sem, — amint erre az anavali üdvözlet szavai rámutatnak. Ezt a kölcsönösséget vizsgáljuk meg röviden Krisztus és a Lélek között az üdvökonómia területén, illetve — az adott kereteket szem előtt tartva —, csupán csak rá szeretnénk mutatni azokra a területekre, ahol ez a kölcsönösség fennáll. Az elemzés során főképp a János-evangéliumra támaszkodunk, mivel ez — mint a „Lélek evangéliuma” — a legtöbb adatot szolgáltatja Krisztus és a Lélek viszonyáról. Krisztus és a Lélek viszonyát érintő meaalapításainkat a két isteni Személy üdvtörténeti tetteiből világítjuk meg, ezért végső soron azt keressük: milyen viszonyban van Krisztus, a Lélek és az ember, illetve, hogy milyen szerepe van a Léleknek a Krisztusba vetett hit ébresztésében és erősítésében. Krisztus és tanítványai, követői viszonyában a meadicsöülés: fordulópontot jelentett. Addig, míg Jézus övéi között tartózkodott, az emberek közvetlenül láthatták őt és tanúi lehetek azoknak az eseményeknek és tetteknek, melyeket Jézus: művelt. Mégis, méa Péter ünnepélyes hitvallása ellenére is (6.68) azt kell mondanunk, hogy Jézus meadicsöülése előtt igazi hitről, ill. kinvilatkoztatásának valódi ismeretéről nem lehet beszélni. Mindez a kishitűség azzal magyarázható, amit János 7.39-ben mond: „... A Lélek ugyanis méa nem jött el, mert Jézus méa nem dicsöült meg”. Kétségtelen, az evangélium tanúsága szerint már Jézus meadicsöülése előtt is volt hit és volt lélekadomány is. A Jn 3.34 és 6.36b is erről tanúskodik, ahol Jézus ezt mondja: „Akit Isten küldött Isten igéit beszél, mert Isten nem adja szűkösen a Lelket”; vagy: „Hozzátok intézett szavaim lélek és élet”, — mindez azonban a meadicsöülés utáni helyzethez viszonyítva relatív ielleaű. Az eaész messiási mű, a kinvilatkoztatás története Jézus meadicsöülése előtt „példabeszédekben” és „jelekben” történt. Jézus meadicsöülése és egy különleges „lélekadomány” volt szükséges ahhoz, hogy ez a relativitás elnyerhesse egyértelmű azonosságát.

Ige, Lélek és Élet

Mielőtt Krisztus és a Lélek közötti kölcsönösségi viszonyt vizsgálánánk, figyelembe kell vennünk két tény, melyek ugyan egymással nehezen egyeztethetők, de mint a Szentírás alapvető tanúságát, el kell fogadnunk őket; ez pedig: Jézus telve volt Szentlélekkel (Lk 4,1), — s ugyanakkor mégis nagyon keveset beszélt a Szentlélekről. A keresztény jelenet után egészen a búcsúbeszédéig a Lélek mintha „eltűnt” volna az evangéliumból. Szó esik ugyan

róla, de csak az ún. kateketikai beszédekben, a Nikodémussal folytatott párbeszédben és a katarnaumi eucharisztikus beszédben, valamint még a szamariai asszonnyal folytatott beszélgetésben. Reálisnak tarthatjuk J. Guillet megállapítását, mely szerint „a legvalószínűbb az, hogy a Szentlélek személyét és szerepét Jézus csak földi tartózkodásának végén, a búcsúbeszéd alkalmával domborította ki, amikor szembehelyezte övét azal a jövővel, amely az ő távozása után várt rájuk.³ Nem célunk, hogy ezen szűkszavúság okait boncolgassuk — bár hozzátehetjük, hogy ennek egyik oka valószínűleg a már említett 7,39. — inkább arra törekszünk, hogy a rendelkezésünkre álló néhány adatból a kölcsönösségi viszonyt megvizsgáljuk.

Először a keresztség jelenete nyújt felvilágosítást Jézus és a Lélek viszonyáról. Mind a négy evangélium beszámol erről, de különösen János domborítja ki ezt a viszonyt. Leírásában a Lélek hozzátartozik Jézus meghatározásához: *Ő az, aki Szentlélekkel kereszstel.* János szerint Jézusnak egyik lényeges jellemzője, hogy a Lélek rászáll és kiárad rá.⁴ János keresztségi tudósítása hozzáteszi még, hogy Jézus az, aki elveszi a világ bűneit. S itt nem annyira a keresztdobozatra kell gondolnunk, mint inkább a bűn igájából Jézus igéje és igazsága által való szabadulásra. A kateketikai beszédek, a Nikodémus-párbeszéd és a kafarnaumi eucharisztikus beszéd már szól az Ige, a Lélek és a hívő egzisztencia viszonyáról. Bár a hasonlatok és a jelképek különbözőek, voltaképpen ugyanarról a dolgról van mindkét beszédben szó: az örök életről és annak elnyerési feltételéről, mely nem más, mint a hit. János felfogásában az élet nem fizikai-biológiai fogalom, hanem „az örök élet az, hogy ismerjenek téged, egyedül igaz Istent és akit küldtél, Jézus Krisztust” (17,3). Erre az ismeretre, vagy erre a hitre azonban az ember a maga erejéből képtelen. Jézus meg is mondja, mi az oka Nikodémus kishitűségének, aki a csodák, vagyis a „jelek” láttán elismeri ugyan, hogy Jézus Istentől jött tanító vagy mester, többet azonban nem, — hiányzik még számára valami, s ez a Lélekből való újjászületés. Enélkül az igényes isteni adomány nélkül nem lehet bejutni a mennyek országába.

A teológiai mondanivaló kihangsúlyozására János szemléletes ellentétpárokat használ, mint menny-föld; lélek-test; élet-halál; világosság-sötétség; igazság-hazugság stb. s ezért egyesek ún. „iánosi dualizmus”-ról is beszélnek. Ezek az ellentétpárok az égi és a mulandó földi világot kívánják kifejezni. Emiatt azonban még nem lehet Jánost vádolni sem determinizmussal, sem dualizmussal, mert az ő felfogásában az ember nincs véglegesen bezárva egyik „birodalomba” sem, továbbá ő nem a lényeg és képesség által meghatározott egyedekeket állít szembe, hanem egyszerűen Jézust (és híveit) az őt megtaqadó világgal. Igaz, mielőtt a Világosság a világba jött, mindannyian sötétségben voltunk. De mindenki előtt nyitva áll a lehetőség, hogy a sötétségből a világosságra jusson. Csak hogy ez a „szekterváltás” másképpen nem lehetséges, mint Jézusba, az Isten Fiába vetett hit által, mely hit a Szentlélek „műve”, a Lélekből való újjászületés gyümölcse. Ez a Nikodémus-párbeszédből is igazolható. Ebben Jézus kijelenti, hogy a mennyek országába való belépés feltétele a Lélekből való újjászületés. Majd 3,36-ban (tartalmánál fogva ezt a szakaszt is a párbeszédhez tartozónak tartják) ezt mondja: „Aki hisz a Fiában, örökké él.” Így a Lélekből való újjászületés és a Fiába vetett hit ugyanazt eredményezi: az örök életet. Ebből következtethetjük, hogy a Lélekből való újjászületés gyümölcse a hit.

A Lélek és a hit közötti viszonyra utal még több hely az evangéliumban és a jánosi levelekben, melyből csak egyet idézünk: „Minden ugyanis, ami Istentől született, győzedelmeskedik a világon. A győzelem, amely diadalt arat a világon: a mi hitünk” (1Jn 5,4). Ez esetben az Istentől való születés ugyanazt jelenti, mint a Lélekből való születés. Ugyanez a téma szerepel a kafarnaumi eucharisztikus beszédben is: örök élet, hit, Ige és Lélek viszonya. A Jn 6,63 egyenesen azonosítja Jézus igéjét a Lélekkel: „A lélek az, ami éltet, a test nem használ semmit. Hozzátok intézett szavaim lélek és élet”. A 3,34 is ugyanezt mondja: „Akit Isten küldött, Isten igéit beszél, mert Isten nem adja szűkösen a Lelket”. Ez is rámutat, hogy a lélekadomány és az Ige hirdetése nem két különböző dolog. A messiási mű, Jézus kinyilatkoztatása és a Lélek műve között szerves kapcsolat, egység, sőt azonosság áll fenn. Jézus az ő igéjében tárul fel előttünk. Igéjének erejét pedig a Lélek biztosítja. A Lélek nyitja meg az embert Jézus igéinek befogadására. A Lélek tehát a hitet ébreszti az emberben, mely Jézus megismeréséhez vezet. Ez a hit segíti az embert, hogy legyőzze saját „testi” gondolkodásmódját, hogy ezáltal a halál birodalmából az életre jusson. A Lélek életető tevékenységének tehát szotériológiai értelme van. Aki a „test” szerint ítél, olyan, mint Jézus kafarnaumi hallgatói, akik feltételezték, hogy ismerik Jézus eredetét, misztériuma azonban rejtve maradt előttük. Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy kétségbe kellene vonni a test értékét és jelentőségét. Hiszen a test az isteni dicsőség kifejezője (1,14); az Atyát a Fiában lehet látni (12,45). A megtestesülés a Jézushoz — és általa az Atyához — vezető utat jelenti, s a hit alapvető és feloldhatatlan struktúrája marad.⁵

Jézus megígéri a Vigasztalót

A 14—16. fejezetekben, a búcsúbeszédekben Jézus öt alkalommal tesz ígéretet apostolainak a Szentlélekről. Egészen személyes jelleggel beszél a „Vigasztalóról”, akit ő az Atyától fog küldeni az apostoloknak. Ezekben a beszédekben Jézus a jövőre készíti fel tanítványait, arra a jövőre, amikor ő már nem lesz a világban, s amely sok megpróbáltatást tartogat az apostolok és a hívők számára. Nem hagyja azonban őket árván, elküldi számukra a Vigasztalót, sőt ígérete szerint a Vigasztaló eljövetele nagyobb jó lesz az apostoloknak, mint az ő saját jelenléte (16,7). A Vigasztaló küldetését új távlatba helyezi Jézus. Az apostolok és hívek előtt nehéz jövő áll: Jézus előre megmondja, hogy a világ gyűlölni és üldözni fogja őket. Az apostoloknak és a híveknek a világgal való feszült, szinte „peres” viszonya igen fontos a Szentlélek működésének megértéséhez. Ő ugyanis ebben a feszült, „jogi” helyzetben lesz Jézus híveinek Vigasztalója és védelmezője, úgy is mondhatnánk, hogy „ügyvédje”. A világgal való feszült viszony, a „per” alapja és gyökere a hitetlenség: „Jóllehet annyi csodát művelt a szemük láttára, mégsem hittek benne” (12,37).

Bár mind a négy evangélium közös vonása a hit és hitetlenség közötti feszültség leírása, e tény azonban különösen Jánosnál kristályosodik ki. Ez a feszültség egyre jobban éleződik és lassan töréshez vezet. A „test” szemével nézve a világ győzelme teljes: a nagy per meghozza a halalos ítéletet. A hit szemével nézve viszont az eredmény ennek a fordítottja. Jézus már a búcsúbeszédekben úgy beszél, mint aki legyőzte a világot (16,33). A „test” szemével nézve a nagy perben Jézus volt a vádlott, valójában azonban a nép vezetői lettek vádlottak, maga a Vigasztaló a vádló (16,8) és Jézus a bíró. Jézus megdicsőülése válságba sodorja a világot: le kell ugyanis váltania Fejedelmét.⁶ A nagy per „revíziója” tehát megkezdődik. A Szentlélek, a Vigasztaló küldetésének célja éppen az, hogy Jézus megdicsőülése után ezt a revíziót végrehajtsa. Igaz, azzal a különbséggel, hogy ez a revízió már nem látványos események keretében játszódik le, mint Jézus nagy pere, hanem az egyének lelkiismeretében.

Jézusnak a Vigasztalóról szóló ígéreteit illetően egy lényeges szempontra hívjuk fel a figyelmet: a Vigasztaló Jézus művét fogja folytatni, kinyilatkoztatása nem jelent tartalmi többletet Jézus kinyilatkoztatásával szemben. A különbség e tekintetben nem a tartalomban, hanem a módban és a minőségben mutatkozik. A Szentlélek küldetése tehát új szakaszt jelent az üdvösség, ill. a kinyilatkoztatás egyetlen művének. Amint Jézus az Atya nevében jött (8,42) és az ő nevében művelte tetteit (10,25), és azt hirdette a világnak, amit tőle hallott (8,26), úgy a Vigasztaló is Jézus nevében jön az Atyától és arra fogja tanítani és emlékeztetni az apostolokat, amit Jézus mondott nekik (14,26). A kinyilatkoztatás művének egysége, ill. a Szentlélek művének szoros krisztológiai vonatkozása mellett fontos érv még 16,13—15 is, ahol Jézus ezt mondja: „Amikor eljön ő, az igazság Lelke, elvezet titeket a teljes igazságra. Nem magától fog szólni, hanem azt mondja majd, amit hall, és a jövendőt fogja hirdetni nektek. Ő majd megdicsőít engem, mert az anvémből kapja, amit kijelen: nektek”. Igaz, az előző versben azt mondja Jézus, hogy „Még sok mondanivalóm volna, nem vagytok azonban elég erősek hozzá” (16,12). Ez a „sok mondanivaló” azonos a „teljes igazság”-gal, melyre a Lélek vezet az apostolokat. Jézus fent említett egyértelmű kijelentései mellett azonban nagyon valószínű, hogy a kinyilatkoztatás tartalmára vonatkozóan ez már nem jelent mennyiségi, hanem csak minőségi többletet, amennyiben Jézus kinyilatkoztatásának mélyebb megértését eredményezi.⁷

Jézus arról is szól, hogy a Vigasztaló tanúságot fog tenni róla (15,26), továbbá, hogy „vádlon bizonyítja majd a világnak a bűnt, az igazságot és az ítéletet. A bűnt: mert nem hittek bennem. Az igazságot: mert az Atyához megyek és már nem láttok engem. Az ítéletet: mert a világ fejedelmét már elítélték” (16,8—11). A Vigasztalónak minden cselekedete, melyről Jézus a búcsúbeszédekben említett tesz: a tanítás, emlékeztetés, tanúságtétel, a vád vagy az igazságra vezetés, — tulajdonképpen mind egy célt szolgál: tanúságot tenni Jézus igazságáról; arról, hogy ő megdicsőült és visszatért az Atyához. Ezzel pedig a Jézusba vetett hitet erősíti az apostolokban. A Lélek küldetése az lesz, hogy tanúságot tegyen Jézus igazságáról, arról, hogy ő megdicsőült és visszatért az Atyához. Ez azonban csak azután lehetséges, miután Jézus valóban visszatért már az Atyához, mivelhogy ez a visszatérés hozzátartozik a megdicsőülés folyamatához.⁸

Jézus megdicsőülése gyökeres változást hozott az övével való viszonyában. Nyilvános működése idején az emberek közvetlenül láthatták őt és úgy hittek benne (bár igéinek elfogadásához akkor is szükség volt a Lélekből való újjászületésre), ezentúl anélkül kell hinni, hogy látnák őt. Nyilvános működése idején Jézus adta nekünk a Lelket, hogy mi megkapassuk őt magát (6,63), most pedig a Lélek adja nekünk Jézust. A Jézus megdicsőülését követő idő tehát a Lélek ideje, s egyben az egyház ideje is. Ennek az időnek egyik fő jellemzője a Jézus és hívei között fennálló viszony megváltozása. Befejezésül néhány szót erről a megváltozott viszonyról.

Bár Jézus visszatért az Atyához, mégis, mennybemenetele után sem lehet abszolút értelemben beszélni távollétéről. Bizonyos értelemben és bizonyos módon Jézus újra visszatért a világba; a Vigasztaló Lélek által — akit ő küldött — jelen van és tevékenykedik a hívők közösségében.⁹ Jézus tehát nem távozott el teljességgel és véglegesen feltámadása után, hanem azóta is állandóan jelen van egyházában. Feltámadása ugyan valódi kezdete „saját világába” való visszatérésének, ez a visszatérés azonban különbözik az idők végén bekövetkező Paruziától.

Jézus az Atyához vezető Út, eszkatologikus üdvösséget tartalmazó Élet és Igazság, és ez lesz nemcsak a Paruzia idején, hanem már most is az! János evangéliumának 14. és 16. fejezetében Jézus többször is beszél a világba való visszatéréséről, mint eszkatologikus eseményről. Az egzegétikai kutatások szerint Jézusnak ezek a kijelentései nem a végső Paruziára, hanem húsvét utáni jelenlétére vonatkoznak.

„Nem hagyak árván titeket, eljövök hozzátok. Rövid idő még, és a világa nem lát engem többé. De ti láttok engem, mert én élek és ti is élni fogtok” (14,18—19). „Ti is, most ugyan szomorkodtok, de majd viszontlátlak titeket: akkor örülni fog szívetek” (16,22); „Eljön az óra, amikor már nem képletesen szólok, hanem nyíltan beszélek az Atyáról” (16,25). Abból a tényből kiindulva, hogy a 14. és 16. fejezetekben Jézus épp azokban az összefüggésekben tesz ígéretet a Vigasztalóról, melyekkel kapcsolatban saját visszatéréséről is, mint eszkatologikus eseményről beszél, az egzegéták arra következtetnek, hogy a „*lélekadomány*” ezekben az összefüggésekben (14,16k; 16,7—II. és 13—15) *nem jelent mást, mint hogy Jézus visszatér a „Lélekből” vagy a „Lélek által”*.¹⁰ A Húsvét a reális kezdete Jézus visszatérésének, amennyiben János felfoalásában a Húsvét maga is eszkatologikus esemény.¹¹ Ez a felismerés vezetett a következő megállapításhoz: „A Vigasztaló működése a megdicsőült Jézus jelenlétének új és különböző formája a világban”.¹²

Az *igehirdetés* nem egyetlen a régmúlt események, vagy történelmi tények egyszerű felsorolásával vagy emlékezetbe idézésével. Az *igehirdetés* mindannyiunk számára személyes üzenet: és tanúságtételt tartalmaz, mely a történelmi eseményt mint eszkatologikus eseményt hirdeti. Ezért mondhatjuk, hogy az *igehirdetés* maga is eszkatologikus esemény, mert benne maga Krisztus válik jelenvalóvá, az emberrel kapcsolatos ígéreteivel és elvárásaival együtt.¹³ A „Krisztus-esemény” így az *igehirdetésben* mint eszkatologikus esemény válik jelenvalóvá. Az *igehirdetés* az apostolok és az egyház küldetésének fő feladata, feltétele pedig az a szilárd hit, amely nélkül nem lehet az ígét hirdetni, sem Krisztusról tanúságot tenni. A Szentlélek szerepe, hogy az *igehirdető* hitét erősíti és így tanúságtételének feltételét megteremti.

Jézus aktualizálásának, megjelenítésének másik módja a *kultikus vagy szentségi élet*. A hívők közösségeinek liturgikus összeüvetele alkalom és mód arra, hogy a Lélek a „teljes igazságra” vezesse őket.¹⁴ Csak röviden utalunk itt a „keresztény beavatás” szentségeire, a keresztiségre, bérmálásra és az eukarisztiára, ill. azok *pneumatikus dimenziójára*.

A *keresztiség*, mint a keresztény beavatás első szentsége, Krisztus tagjává tesz, az ő húsvéti életébe olt be minket.¹⁵ Ez a szentség realizálja a gyermekkefoadást. A Galata levél a gyermekkefoadás kegyelmét a Szentléleknek tulajdonítja (Gal 4,6). S valóban, a páli levelek és az ApCsel több helyen is beszélnek arról, hogy már a keresztiségben megkapjuk a Lelket (Tit 3,5—7; ApCsel 9,17—18. stb.). A Lélek a keresztiségben a meghalt és feltámadt Krisztus felé irányítja az embert, az ő tagjává teszi, s bevezeti azoknak közösségébe, akik megtérve az Atyához fordulnak.¹⁶

A keresztiséggel szoros egységet alkot a *bérmálás*, teológiailag nem is lehet szétválasztani e két szentséget. A bérmálás a keresztiség beteljesedése, amely feleleveníti, reaktualizálja a keresztiségben kapott lélekadományt.

A keresztény beavatás harmadik szentsége az *eukarisztia*, amelyben a húsvéti misztérium bontakozik ki.¹⁷ Az egyház hagyománya és értelmezése e szentségben is lát pneumatikus dimenziót. Bár a nyugati és a keleti hagyomány e tekintetben mutat fel különbözőségeket, az epiklézis szerepe igazában a keleti hagyományban van kidomborítva. Eszerint a szent-

ség anyagi elemei, a kenyér és a bor a Lélek közbejöttével válnak Krisztus testévé. Az egyik IV. századi szíriai irat a Szentlélek jelenlétéről is beszél az eukarisztiában, amikor az áldoztató ezt mondja: „Krisztus teste, a Szentlélek, a test és lélek gyógyulására”.¹⁸

A keresztség, bérmálás és eukariszta pneumatikus dimenziójának vizsgálata azt mutatja, hogy mindhárom szentség szoros kapcsolatban van a *húsvéti misztériummal*. Ezért e szentségek pneumatikus dimenzióját így foglalhatnánk össze: a liturgikus és szentségi életben a Lélek reaktualizálja, megeleveníti a hívők közösségében a Feltámadást.¹⁹ A Húsvét Pünkösdben teljesebbé válik.

Jegyzetek:

1. Y. Congar: Pneumatologie ou „Christomonisme” dans la tradition latine? (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXVII. 59. o.) — 2. G. Martelet: D'une définition de l'Esprit (Lumen Vitae, XXVII. 1972. 4. 588. o.) — 3. J. Guillet: Le Saint-Esprit dans la vie du Christ (Lumen Vitae, XXVII. 1972. 4. 561—563. o.) — 4. F. Porsch: Pneuma und Wort. Frankfurt am Main, 1974. 49. o. — 5. R. Bultmann: Theologie des Neues Testaments. Göttingen, 1961. 392—402. — 6. O. Betz: Der Paraklet. Leiden—Köln, 1963. 204. o. — 7. R. Bultmann: Theologie des Neues Testaments 441. o. — 8. F. Porsch: Pneuma und Wort. 279. o. — 9. F. Hahn: Hoheitstitel. Göttingen, 1966. 106. o. — 10. F. Porsch: Pneuma und Wort. 384. o. — 11. F. Dodd: Interpretation. Cambridge, 1960. 394. o. — 12. F. Mussner: Johanneische Sehweise. Freiburg, 1965. 62. o. — 13. H. Schlier: Wort Gottes. Vö. 35—52. o. — 14. J. J. von Allmen: Le Saint-Esprit et le culte. RPhilo 9. 1959. 15. o. — 15. Y. Congar: Actualité renouvelée du Saint-Esprit (Lumen Vitae, Vol. XXVII. 1972. 4. 556. o.) — 16. J. Delcuve: Devenir chrétiens dans le Christ (Lumen Vitae, 1972. 4. 617. o.) — 17. E. Schillebeeckx: Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu. Paris, 1960. 197. o. — 18. E. Rahmani: Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Mainz, 1899. 132. o. — 19. E. P. Simon: Dimension pneumatique de l'eucharistie (Le point théologique, 18. 107. o.).

Mátrai Benedek

KRISZTUS MEGÉLÉSE A KÖZÖSSÉGBEN

(Az alter Christus-eszmény közösségi vonatkozásai.)

Az ember páratlan méltósága abban gyökerezik, hogy Isten a maga képére formálta. Egyes magyarázók az ismert kijelentést: „teremtünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlónak” úgy értelmezik, hogy a Teremtő a megtestesült Ige képére formált bennünket, mivelhogy „ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte” (Kol 1,15). Eszerint a fölfogás szerint annál inkább hasonlítunk Jézus Krisztusra, minél jobban közelítjük meg azt az eszményt, amit Isten a teremtés hajnalán gondolt el az emberről. Embernek lenni, megélni az emberideált, szükségképpen Krisztus követését jelenti.

A teremtéssel az ember, kivétel nélkül minden ember, Krisztusra lett ráirányítva. Arra az útra lett állítva, amely Jézus Krisztus felé tart. Erről ugyan kivethet bennünket a bűn, meg is nehezítheti a rajta járást, de ha rajta maradunk, rajta haladunk — Hozzá jutunk. Más szóval: hogy ha a teremtéssel belénk oltott etikai értékek megvalósításán fáradozunk, ha azt az „embert” formáljuk ki magunkból — sokszor gyötrelmek közepette, — amely a teremtés óta bennünk szunnyad, akkor Krisztus mását formáljuk ki magunkból, akkor Krisztusba öltözködünk. Persze nem a magunk erejéből, hanem annak az erőnek a segítségével, amely Krisztusból min: Főből áradva átjárja az egész teremtett világot.

A kegyelmi egység

Ez a Krisztusból áradó erő, tápláló életnedv össze is kapcsolja az egyént, a tagokat a Fővel, mint vesszőt a szőlőtővel és Krisztuson keresztül az Atyával. Ennek a kapcsolatnak horizontális dimenziója is van és azokat is egybefogja, akikben ugyanaz az életnedv kering, egyetlen organizmust hozva létre. A belenövés Krisztusba szükségképpen közösséget te-

rém. Azok közösségét, akik a kegyelem révén beleoltódtak az életadó többe, s hívő odaadással Krisztushoz tartoznak. Ezt az egységet, a Krisztushoz tartozók testvéri közösségét ünnepli és éli meg újjongva a gyülekezet a liturgiában, jelesül a szentmisében.

A Krisztusban megvalósuló testvéri összetartozást, a kegyelmi egységet úgy is értelmezhetjük, mint a teremtésben gyökerező emberi igények, nevezetesen a *közösségalkotás igényének kiteljesedését és megvalósulását*. A modern antropológia a hagyományosnál hangsúlyozottabban beszél arról, hogy az ember társas lény, hogy csak közösségben tudja megvalósítani önmagát (Nyíri, 154.) A teljes, a legtökéletesebb közösség az Isten-ország szeretetközössége, melyben mi is bekapcsolódunk az egy és oszthatatlan Szentháromság mindnyájunkat befogadó életébe. Ekkor lesz a legszorosabb a másokhoz fűződő kapcsolat, következésképp a legmagasabbszintű az ember kiteljesedése. Ezt a szentháromsági közösséget tükrözi és mintázza Isten vándor népe: az egyház. Ennek a közösségnek is alaptulajdonsága és legfőbb ismérve az egység. Ez az egység a kegyelmi egybeilleszkedés síkján már megvalósult, de emberi síkon, a vándor élet tartama alatt állandó feladat, szüntelenül megvalósítandó célkitűzés. Nem hiába mondta Jézus főpapi imájában: „Legyenek mindnyájan egyek. Amint te Atyám bennem vagy s én benned, úgy legyenek ők is bennünk, hogy így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem” (Jn 17,21).

A Krisztus-követés útján

Annak ellenére, hogy az ember természete szerint közösségi lény, a közösség mégsem adot: eleve. Ki kell alakítani. Tudatosítanunk kell tehát a másikkal, a közösséghez fűződő viszonyunkat, közösségekhez tartozásunkat: továbbá a másik, a közösség szerepét, jelentőségét életünkben, s azt is, mi mivel tartozunk a közösségnek. Azaz tudatosan és következetesen közösségi emberré kell formálni magunkat.

A kérdés, hogy mi, akik Jézus Krisztusban látjuk az ember mintáját, kapunk-e erre ösztönzés: Krisztustól? Tetteink normája, életünk zsinórmértéke Krisztus. Tekinthetjük-e őt annak a közösségi embernek, akiről manapság annyi szó esik?

Amikor Krisztus követéséről beszélünk, nem utánzásra vagy másolásra gondolunk. Hiszen Jézus Krisztus, az emberi létjelenség birtokosa, az ember mivoltot egy adott társadalmi-történelmi situációban, egy adott feladat teljesítésében élte meg. Ez azt jelenti, hogy a teljes emberi mivoltnak csupán töredékét realizálta, azaz ültette át szavakba, tettekbe, gondolatokba, érzésekbe, indulatokba stb. Csak történelmileg-társadalmilag adott, küldetéséből folyó, tehát körülhatárolt helyzetekben élte meg az emberi létet — és akkor is alkalmazkodva az adott miliőhöz, küldetése situációjához. Ebből következik, hogy amikor Krisztus követéséről beszélünk, elsősorban nem azt vizsgáljuk, nem arra keressünk választ, hogy mit tett a k k o r Jézus, hanem azt, hogy az a Jézus mit tenne ma az én helyemben, az én situációmban. Eligazítást keressünk és választ várunk Krisztustól. Kérdezzünk és a kérdés mindig az adott kor emberének kérdése. A kor gondolat- és érzésvilága, igényei, szükséglete, látásmódja jut kifejezésre abban is, hogy mire találunk ösztönzést, eligazítást Krisztusnál; hogy mi fog meg, mi vonz bennünket, amikor a kimeríthetetlen gazdagságú Krisztus-arco: vizsgáljuk. Mindebből következik, hogy az alter Christus eszmény koronként és kultúránként változhat és változik. Nem azért, mert Krisztus más, mert Krisztus változik. Hiszen ő ugyanaz ma, holnap és mindenkor. Csakhogy mi a végtelen gazdagságú Krisztus-arcból hol ezt, hol amazt a vonást érezzük jelentősnek. Ezzel persze nem utasítjuk el a többit. Mégis igaz, hogy ilyen módon mintegy magunkhoz igazítjuk a Krisztus-eszményt, aktualizáljuk azt a mi korunk számára.

A középkor végén

A középkor utolsó századaiban más volt az emberek életérzése, világképe. A társadalom is sokkal tagoltabb volt a mainál. A közösségi tudat kialakulását, nemcsak az osztálykülönbségek akadályozták, hanem a számtalan, kisebb-nagyobb érdekcsoport, főrangú család stb. versengése, nemegyszer nyílt háborúskodása is. Az önmagát fékezni alig tudó, a nagyobb közösséggel nem törődő individuumok kora ez (vö.: Huizinga, 44.). Nem csoda tehát, hogyha ebben a korban a Krisztus-követés közösségi vonatkozásai alig játszanak szerepet és az egyén kapcsolata a közösséggel háttérbe szorul. A cél a közösségtől elvonatkoztatott individuum tökéletesítése. Az erkölcsi eszmény a kor igényének megfelelően az ösztönök kordában tartása, az indulatok megfékezése és az erények kibontakoztatása. A személynek Istennel és Jézus Krisztussal kialakított bensőséges, misztikus kapcsolatára

törekedtek. A Krisztus követés középkorvégi eszménye sok tényező hatására alakult ki. Olyan világlátás áll mögötte, amely a hagyományos dualisztikus szemlélet alapján a világot a kísértés helyének, a Sátán csapdájának tekintette. Következésképp az volt a helyes e szerint a szemlélet szerint, hogyha az ember hátat fordít a világnak és elzárkózik előle. Ezt tükrözi Szent Bonaventura 1260 táján írott levele, az Epistola de imitatione Christi. A rövid írás Jézus követendő tulajdonságait sorolja fel. Mély alázatosságát, teljes szegénységét, tökéletes szeretetét, mérhetetlen türelmét és csodálatos engedelmisségét. Hasonló szellemben fogant Kempis Tamás: Krisztus követése is. Ez a sokat olvasott mű (95 nyelven 3000 kiadást ért meg) napjainkig hatott a hívő keresztények lelkiiségére. Az 1426 előtt keletkezett írás az erényes életre és az igazi jámborságra tanítja olvasóit. A cél a tökéletes egyesülés Istennel. Ezt a szerző a befelé fordulással, a világ megvetésével, az erények gyakorlásával, a keresztyét hordozó Üdvözítő követésével tartja elérhetőnek. A közösségnek, legyen az egyházi vagy világi, ebben a szemléletben alig van helye. Az egyetlen gond az elkülönült egyén üdvössége.

Igaz ugyan, hogy a középkor vallásos eszményeit főleg szerzetesek írásaiból ismerjük, következésképp a jellegzetesen szerzetesi aszkézis nyer kifejezést az említett munkában. Ha ez így is van, akkor is a kor lelkiiségének hiteles tanújaként tekinthetjük az idézett és a hozzájuk hasonló írásokat. Hiszen a keresztény életeszmeny kohói akkor nyilvánvalóan a szerzetesházak voltak és az írások és eszmék kisugárzása messze túl ért a kolostorok falain s hatással volt későbbi nemzedékek lelkivilágára is.

Korunk Krisztus-eszménye

Korunk emberének érzésvilága, világlátása sok tekintetben messze esik a középkorvégi emberének világszemléletétől. Egymásra utaltságunk, egymástól való függésünk eddig soha nem látott mértékben tudatosult bennünk. Egyre világosabban látjuk, hogy tekintettel kell lennünk egymásra és hogy megértéssel és összefogással tudjuk csak biztosítani közös és egyetlen jóvendőnket. Ma már tudjuk, hogy senki sem lehet közömbös a másik, a közösség dolgai iránt. S úgy érezzük, csak azt lehet emberszámba venni, aki vállalja a közösségben ráeső feladatot, aki fáradozik a közösség javán s nem húzódik vissza elefántcsonttornyába. Ma azért igyekszünk kiművelni önmagunkat, azért akarjuk kibontakoztatni képességeinket, személyiségünket, hogy fokozottabban szolgálhassuk a közösséget. Korunk embereszmenye a közösségi ember.

A keresztényekben is ugyanez az életérzés, ez a szemléletmód él. Hiszen Isten népe sem más csillagzat alatt vagy más égtájon vándorol. Egészen természetes tehát, hogy korunk érzésvilága kihat Krisztus-eszményünkre. A korunkat tükröző, most formálódó Krisztus-képben a másokért önmagát szeretetből odaadó Krisztus áll a középpontban; az, aki a megtestesüléskor kiüresítette önmagát, szolgáló alakot öltött és engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig. Amikor is a szeretet legnagyobb gesztusával életét adta azokért, akiket szeret. Éppen azért, mivel ilyennek látjuk őt, Krisztus követése korunk látásmódja szerint nem abban áll, hogy hátat fordítunk a világnak, elzárkózva annak gondjai elől, miként ezt például Kempis Tamás kívánja, hanem abban, hogy életünket mások szolgálatába állítjuk. Ma a Krisztus követés csúcsának tekintjük a mások javáért áldozatot is vállaló szolgálatot. Annyira így látjuk ezt, hogy a mások szolgálatában, a szeretetnek tettekre váltásában látjuk az üdvösségnek azt az egyetemes útját, amely egyformán nyitva áll minden ember előtt. Azért tartjuk üdvösségtermőnek az áldozatos szeretet életformáját, mert az Jézus Krisztust mintázza. A másik oldalról viszont, amikor a felebarátot szolgáljuk, Jézus Krisztust szolgáljuk. A másik ember iránti szeretetünk tettekben történő realizálása istenszeretetünknek is igazolása. Így mondja ezt már Szent János. Éppen ezért nem lehet különválasztani Isten- és emberszeretetünket. Karl Rahner szerint az, aki még nem találkozott a történelmi Krisztussal, következésképp képtelen hittel átölelni őt, megtalálhatja őt felebarátjában, akiben mintegy anonim módon maga Krisztus lép elénk. Így azután már mindenki képes lesz szeretni őt is. Amikor a felebarátot szeretjük, szolgáljuk, Krisztust szeretjük és szolgáljuk. Ő így mondta: „Amit egynek a legkisebbek közül tesztek, akik az én testvéreim, azt nekem tettétek.” (Mt 25,40) Jézus Krisztus egészen sajátos módon azonosítja magát a legkisebbekkel, az éhezőkkel, a szegényekkel, a bebörtönzöttekkel, a betegekkel (vö.: Rahner, 303.).

A Krisztus-eszmény megvalósításának útján

A modern Krisztus-eszmény korunk legjobbjait arra serkenti, hogy a legszegényebbekkel, a betegekkel, a kiszolgáltatottakkal vállaljanak közösséget és őket segítve, ügyüket felkarolva szolgálják Krisztust. A most születő, korunkra jellemző „szerzetes”-mozgalmak nem a kolostor falai mögé küldik a jelentkezőket, hogy a világtól elzárkózva munkálják tökéletességüket, hanem az utcákra és terekre, a legszegényebbek és elhagyottak közé, hogy őket szolgálva kövessék Krisztust. Krisztus követése tehát annyi, mint a betegek szolgálata, a szegények, elnyomottak ügyének felkarolása, a velük való szolidaritás.

Kalkuttai Teréz anyát és nővéreit is Krisztus szeretete indítja az áldozatos emberszolgálatra. „Minthogy Krisztust nem láthatjuk, nem tudjuk kifejezni neki a szeretetünket; de a felebarátainkat mindig láthatjuk, és megtehetjük nekik azt, amit Krisztusnak szeretnénk tenni, ha látnánk” (Muggeridge, 57.). A radikális Krisztus követésre érzett hívást Charles de Foucauld is, aki Jézus rejtett názareti életét tekintette mintának; a názareti egyszerűséget kívánta megélni s ezért vonult el a Szaharába a tuaregek közé. Később ő is és követői az elhagyottak, a szegények szolgálatában ismerték fel a Krisztus-követés útját. Itt említhetjük meg Lambereno orvosát, Albert Schweizert is. Krisztus radikális követésére törekedett ő is s ezért elhagyta az európai jólétet, karriert, hogy Kongó őserdejében gyógyítsa a betegeket. Krisztus szeretete indította P. Kolbét is arra, hogy egyetlen hősi gesztusban odaadja életét felebarátjáért.

A szegényekkel és kiszolgáltatottakkal való szolidaritás Jézus Krisztus példája nyomán egyeseket arra készít, hogy szembeforduljanak a társadalomban megnyilvánuló strukturális igazságtalansággal és küzdjenek a jogfosztottság, elnyomás, kiszolgáltatottság és a faji megkülönböztetés ellen. A nagyobb igazságosságért vívott küzdelmükben Jézusra hivatkoznak és ösztönzést is az evangéliumból kapnak. A jogfosztottakkal és kizsákmányoltakkal való szolidaritás két ragyogó példája Martin Luther King és Helder Camara brazil érsek életútja. Martin Luther King életével fizetett ezért a szolidaritásért. A szegényekkel és elnyomottakkal való közösségvállalás extrém példája a partizánok közé állt kolumbiai pap, Camillo Torres életáldozata. Ő is, és az előbb említettek mindnyájan úgy érezték, hogy csak akkor követik igazán Mesterüket, hogy ha erre a radikális útra lépnek.

Jézus Krisztusra, az evangéliumokra hivatkoznak azok a mozgalmak is, amelyek az igazságosabb társadalom megvalósítása érdekében konkrét cselekvési modellel lépnek a hívek elé. Ezek a mozgalmak, irányzatok, — függetlenül attól, hogy egyet értünk-e programjukkal — azt igazolják, hogy a Krisztus-követésben a szegények, kizsákmányoltak szolgálata központi helyet kapott.

Keresztény irányzatú marxisták köreiből jelentkezett az az igény, amely egyes társadalmi feladatokat és célkitűzéseket Jézus Krisztus példájával kívánt igazolni. Az irányzat képviselői azt állítják, hogy Jézus Krisztusnak a farizeusokkal és heródespártiakkal éleződő ellentéte osztályharcos tartalommal bír. Jézus szerintük forradalmi egyéniség, aki a korabeli társadalmi szerkezet felforgatására tör, ezt hirdeti, erre buzdít. Igaz, csak burkoltan szimbolikus képekkel és gesztusokkal. A kenyérszaporítás e szerint a magyarázat szerint a kenyér, azaz a javak igazságosabb szétosztását jelenti. Az elszáradt fügefá, a templom kárpitjának meghasadása is a gyökeres, forradalmi változásra utal (vö.: Clévenot, 96 sk.) Jézus a szegények, azaz a kizsákmányoltak mellé áll. Ezek rejtett nagyságát és erejét akarja tuatosítani. Így kíván utalni arra az erőre, amely majd felforgatja a világot.

Egy másik érdeklődésre számító irányzat a „Keresztények a szocializmusért” néven vált ismeretessé. A mozgalom bölcsője Dél-Amerikában, Allende Chiléjében ringott. Központi eszméje az, hogy a keresztényeknek éppen hitük és Jézus Krisztus példájának hatására nélkül kell venniük egy olyan igazságosabb társadalom építésében, amelyre a szocializmus törekszik.

Létezik Dél-Amerikában egy másik irányzat is, amely ugyancsak az adott gazdasági-társadalmi körülmények hatására született. Az irányzathoz tartozó különböző felfogásokat „felszabadulás teológiája” névvel illetjük. Jézus megváltó működése meghozta a szabadságot — mondják. Ezt azonban nemcsak lelki értelemben fogják fel, mint megszabadulást a bűntől, hanem egyúttal úgy is, mint megszabadulást a bűn világi, gazdasági-társadalmi következményeitől, tehát az igazságtalanságtól, elnyomástól, kizsákmányolástól, nyomortól. Az üdvösség, amely a bűntől megszabadult lélek találkozása Istennel, kiárad az egész emberre, s meg kell hogy mutatkozzék az ember világában, a történelem rendjében is. Ki kell áradnia arra a politikai-gazdasági-társadalmi miliőre is, amely az ember műve. Ezt a megszabadulást elő kell segítenie annak az embernek, aki Jézus Krisztus megváltó művéhez csatlakozott, vagyis nekünk keresztényeknek. A keresztény ember, a Krisztust követő em-

ber ezek szerint az a közösségi ember, aki szolidáris a legszegényebbekkel, az elnyomottakkal és azért küzd, hogy a bűn következményeitől ők is megszabaduljanak (vö. Schillebeeckx, 743.).

Ebben az összefüggésben csak megemlítjük az ún. politikai teológiát, amelyet Metz neve fémjelez, továbbá a magyar protestáns egyházakban kidolgozott szolgálat-teológiát is. Mindkettő az evangéliumból, a Krisztus követésből vezeti le a társadalmi aktivitás szükségességét, a társadalmi elkötelezettséget.

Nagyon is vázlatosan mutattunk be olyan irányzatokat, amelyek Jézus Krisztusra hivatkozva vállalják az elkötelezettségét a szegények, a kiszákmányoltak ügyével. Erdemük, — mondja Schillebeeckx, — hogy hangsúlyozzák a közösség szolgálatát, a legszegényebbekkel való szolidaritást. De kritika illeti őket, mielőtt abszolutizálnak egy-egy konkrét cselekvési modellt és azt kizárólagosan, egyedül helyesnek tartják. Hiszen ez utóbbi már semmiképpen sem vezethető le egyértelműen az evangéliumból, Jézus Krisztus példájából.

Napjaink „alter Christus” eszményéből — miként a mondottakból is, némileg kitűnik — olyan ösztönzést kapunk, amely arra serkent bennünket, hogy vállaljuk a közösség ügyének szolgálatát. Krisztus követése azt jelenti, hogy legyünk szolidárisok a gyengékkel, a szegényekkel, az elnyomottakkal, a kiszákmányoltakkal és segítsük őket. Hogy esetenként milyen cselekvési modellt választunk, hogy milyen tevékenységi formát tartunk szükségesnek, — ez már nem vezethető le az alter Christus-eszményből. Ennek megállapítása az adott gazdasági-társadalmi situáció értékelésén, egyéni beállítottságon stb. múlik. Ami biztosnak tűnik, az annyi, hogy Jézus Krisztus a XX. század keresztényei számára is a követendő példa, elsősorban a legkisebekkel vállalt szolidaritás, önmagát feláldozó, mindenki felé szeretettel forduló magatartásában.

Legyetek:

Bonaventura—Dám: Életem Krisztus. Magyar Barát. Budapest, 1940. 157. o. — *Girardi:* Chrétien pour le socialisme. Cerf. Paris, 1976. 206. o. — *Huizinga:* A középkor alkonya. Magyar Helikon. Budapest, 1976. 327. o. — *Iserloh:* Nachfolge Christi. In LThK² 7. köt. 762—764. o. — *Clévenot:* Approches matérialistes de la Bible. Cerf. Paris, 1976. 174. o. — *Muggeridge:* Valami nagyon szépet Istenért. Prugg Verlag, Eisenstadt, 1974. 100. o. — *Nyíri:* Antropológiai vázlatok. Szt. István Társ. Budapest, 1972. 296. o. — *Rahner:* Grundkurs des Glaubens. Herder, Freiburg, 1975. 448. o. — *Schillebeeckx:* Christus und die Christen. Herder, Freiburg, 1977. 895. old. — *Stockmeier:* Wandel pastoraler Leitideen in der Geschichte. Diakonia, 1977. November.

Goják János

TESTVÉRISÉGUNK JÉZUS KRISZTUSBAN

Sokan föltették már a kérdést: „Ugye, a kereszténység feudális vallás?” A kérdés igen érdekes helyzetet teremt: A kérdező csodálkozik, hogy keresztény ember még a feudalizmus után is létezik: A keresztény csodálkozik, hogy ilyen kérdés hogyan merülhet fel valakiben. És értetlenül néznek egymásra. Miért? — A kérdező minden társadalmi jelenség mögött szociális struktúrát keres. A kereszténység társadalmi jelenség, tehát szociális struktúra felel meg neki. Milyen? A kereszténység történeti megjelenése még a rabszolgaság idejére esik. Hosszú időt tölt el feudális társadalmakban. Hatalmi bázisa hanyatlani kezd a kapitalista társadalomban. A kép tehát feudális struktúrát sejtet.¹ — A kérdezett azonban egészen más kategóriákban gondolkodik. Számára a kereszténység nem társadalmi struktúra kérdése, hanem egy mai, aktuális kapcsolat a meghalt, de feltámadva élő Jézus Krisztussal. Ebből a kapcsolatból következik a keresztény ember életvitele, és az ehhez tartozó társadalmi vonatkozások, amelyek mindig az aktuális helyzetben realizálódnak. Tágrányított szemmel néz tehát arra, aki pontosan fordítva próbálja végiggondolni az ő helyzetét.

Próbáljuk meg most áthidalni a két gondolkodásmód közti szakadékot! Meg kell ismerni mindkét fél gondolkodását. Azután derül ki, hogy hol vannak közös pontok, melyekben kapcsolat, sőt megértés létesíthető. Tárjuk fel a keresztény gondolkodásmódot: Hogyan szemléli a keresztény ember a szociális struktúrát, amelyben él? A kérdés megvilágításához az alábbi lépésekben juthatunk el.

A kereszvény élet: élet Krisztusban

A kereszvény élet lényeges vonásait mindig nagy szomjúsággal kereste a gondolkodó ember. Hol található meg? Ilyen alapvető dolgokban biztosan nem spekuláció útján. Nem, mert a kereszvény ember a teljes valósággal számol. Nemcsak a tapasztalati valósággal, hanem még azzal is, ami azon túl van vagy lehet. Hogyan kaphat erről információt? Ugy, hogy felfogja annak a valóságnak a „jelzéseit”. Adhat-e tapasztalatain túli valóság tapasztalható jelzéseket? A tények beszélnek. Milyen tények? Sokféle tény, de elég most arra tekinteni, ami a legfontosabb, és a többinek gyökere: Jézus Krisztusra. Jézus Krisztus tény? A kereszvény szerint tény. Még az a legfantasztikusabb eseménye is tény, hogy halála után föltámadt. Ennek tény-jellege vitát válthat ki, ez azonban a „tényen” nem sokat változtat. Tehát a kereszvény gondolkodás Jézus Krisztusban fogja föl a tapasztalaton túli valóság „jelzéseit”, „üzenetét”, és ezt hitelesnek, sőt életformálónak tartja. Annyira, hogy a saját életét, tehát a saját kereszvény életét is Benne tudja a lényegre menően megfogalmazni: Élet Krisztusban (Jn 15,1—7; 14,23; 6,53—58; Mk 14,22—25; Gal 2,20; Kol 2,6 stb.). Ez a kijelentés igazolható, és igen fontos gyakorlati következményei vannak.² Ezek a következmények két irányban csoportosulnak. Az egyik irány arra mutat, hogy Jézus csak akkor élhet a kereszvény emberben, ha a kereszvény ember azt az életstílust éli, amit Jézus élt. A másik irány oda vezet, hogy ha a kereszvény élet általában a Krisztusban való élet, akkor amidőn több kereszvény él Krisztusban, ezeknek egymáshoz is közük van, közük kell, hogy legyen. A két irány között igen mély összefüggés van: mindkettő az életközösség feltétele, illetve következménye. A két irányon végighaladva végülis eljutunk az eredményhez: miféle hozzáállás várható egy kereszvény ember részéről a társadalom szociális struktúrájával kapcsolatban. Induljunk el tehát a jelzett irányokban!

Jézus életstílus

Nem véletlen, hogy életstílusról beszélünk. Jézus élete ugyanis nem foglalható törvényszerű szabályokba, csupán életstílust ismerhetünk fel nála, ami vonzó, egyéni, egyúttal rendkívül nehéz. A huszadik századi elmélyültebb gondolkodás két „irányt” fedez fel Jézus életstílusában. Az egyik irány az Atya felé mutat, a másik a világ, az ember felé.³ A két irány igen szoros kapcsolatban van, de külön-külön is fontos mozzanatokra hívja fel a figyelmet.

Az ATYA IRÁNYÁBAN Jézus a megtestesült Fiú. Az ennek megfelelő viselkedésben három mozzanatra mutatunk rá. Jézus elfogadja az Atyától létét és életfeladatát. Elfogadja a létét, hiszen világosan kijelenti: „Az Atyától jöttem, és a világba léptem” (Jn 16,28), ennek megfelelően egész életében megnyilatkozik hálás lelkiülete (Mt 11,25; Mk 5,41; 8,6; 14,23 stb.). A lét ilyen elfogadása közösségi szempontból is rendkívül fontos mozzanat, hiszen a szociális struktúra „származás”-elemei itt kapnak kereszvény megvilágítást. A hálás lelkiület szerepe pedig olyan társadalmi kérdésekben kap jelentőséget, mint a személyiséglélektan által is elemzett „elmagányosodás”, a pedagógia és a fejlődéslelektan által felvetett „generációs kérdés”, a kultúrpropaganda által emlegetett „receptiós probléma”. Jézus viselkedésében szembetűnő, hogy *életfeladatát* is készséges lélekkel fogadja el az Atyától (Mk 1,38; Jn 10,18 stb.), felkészül rá 30 év rejtett életével és munkájával, nagy fogékonysággal keresi, és emberfölötti nehézségeket legyőzve (Lk 9,41; Mk 14,36) teljesíti. Ez az annyira egységes életfeladat-teljesítés készítet arra, hogy Jézus alapmentelítése után kutassunk, amit így fogalmazunk meg: Jézus irányul az Atyára. Az „irányul” szó jelentésére a következő viselkedésből derül fény: Jézus már 12 éves korában „Atyja dolgai” után vonzódik (Lk 2,41 skk); nyilvános működésének fázisát napjai után egész éjszakákat tölt az Atya imáadásában (Mt 14,23; Mk 14,32; Lk 6,12 stb.); tanításában önkéntelenül a legtöbbet Atyjáról beszél (Mt 5; 6; 9 stb.), aki „öt küldte” (Jn 5—8; stb.); borzalmas halálát előre látva is csak Atyja akaratát akarja teljesíteni (Mk 14,36); utolsó szavai Atyjához intézett szavak (Lk 23,46; Jn 19,30). Ezt a viselkedést jellemeztük ezzel a szóval, hogy „irányul” az Atyára, amit maga Jézus szinte „elméletileg” is megfogalmaz: „Én az Atyától jöttem, és a világba léptem, most elhagytam a világot és az Atyához megyek” (Jn 16,28), hiszen „én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,20), ennek megfelelően „eledelem, hogy annak akaratát tegyem, aki engem küldött, és elvégezem, amit rám bízott” (Jn 4,34). — Az „irányulást” a szentháromságtan és a hegeleli filozófia „reláció”-nak nevezi, melynek óriási társadalmi jelentőségét azóta is hangoztatják, s amelyről a mindennapi tapasztalat olyan egyszerű esetekben meggyőz minket, mint a házastársak közötti kapcsolat, a szülő-gyermek viszony, a munkahelyi kapcsolatok vagy az „Egy mindenkiért, mindenki egyért” jelszó.⁴

Jézus Atyára „irányulásából” következik az a harmadik mozzanat, hogy Jézus eljut az Atyához, vagyis életében tettekre váltja az Atyára-irányulást. Ebben az Atyához-eljutásban

figyelemre méltó Jézus *reális szemlélete*, mellyel helyesen látja saját léthelyzetét („Én és az Atya egy vagyunk” — Jn 10,30) de „az Atya nagyobb nálam” (Jn 14,28). „Az Emberfiának sokat kell szenvednie, a vének, főpapok és írástudók elvetik és megölik, de harmadnapra föltámad” (Mk 8,31), biztosan ismeri fel élet-feladatát: „Mindent átadtok nekem Atyám, . . . az Atyát nem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni” (Mt 11,27). „Isten nem azért küldte Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem azért, hogy üdvösséget szerezzen a világnak” (Jn 3,17). „Az Emberfiát nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon” (Mk 10,45). „Az Emberfiát a főpapok és az írástudók kezébe adják. Azok halálra ítélik és kiszolgáltatják a pogányoknak, akik kigúnyolják, leköpdözik, megostorozzák és megölik, de harmadnapra föltámad” (Mk 10,33 skk). Jézus a nagy távlatokban is tisztán látja lehetőségeit: „Ámen, ámen, mondom nektek: a Fiú magától nem tehet semmit, csak azt teheti, amit az Atyától lát” — (Jn 5,19 skk); összhangban azzal, hogy „Én kaptam minden hatalmat égen és földön” (Mt 28,18). Az Atyához eljutás végrehajtásában kiemeljük Jézusnak az *emberek iránti szeretét*. Naphosszat gyógyítja a beteg rászorulókat (Mk 1,40—45; 2,1—3, 13—14 stb.); fáradhatatlanul tájékoztatja az embereket életük alapvető kérdéseiről, az üdvösségről (lásd az evangéliumokat); sohasem engedi, hogy pusztán előírások miatt emberi sorsok kárt szenvedjenek (Mk 2,23 skk; 3,1—6 stb.); semmiféle áldozattól nem riad vissza, ha ezzel segíteni tud másokon (Mk 8,34; Lk 9,57 skk stb.), amit tudatosan vállalt életáldozattal koronáz (Jn 15,13). Ezeket a vonásokat, és még mindazt, amivel megvalósult Jézus Atyához-eljutása, *Jézus engedelmisségében* foglalnánk össze, amit a Lukács evangélium első és utolsó „Jézus-szava” hangsúlyoz (Lk 2,49; 23,46), a Filippi levél Krisztus-himnusza állít középpontba (Fil 2,8), a Zsidókhöz írt levél pedig ontológiai és történelmi dimenzióban fejez ki (Zsid 5,8 skk), és Jézus egész küldetését összefoglalja a 39. zsol-tár szavaival: „Itt jövök, Istenem, hogy akaratomat megtegyem, amint a könyvtetekercsben írva áll!” (Zsid 10,7 — Zsolt 39,9).

Ha Jézus életét az **EMBER IRÁNYÁBAN** tanulmányozzuk, kiindulásunk itt is ugyanaz, mint az Atya irányában volt: Jézus Isten megtestesült Fia. Ebben az irányban azonban ennek a ténynek már az az oldala kerül előtérbe, amit Pál apostol így fogalmaz meg: „Ő az elsőszülött sok testvér között” (Róm 8,29). Ez a testvériség áll előttünk már mindjárt a *teremtésben*. Hogyan? Technikai kifejezéssel így mondhatjuk: Jézus az ember „prototípusa”, hiszen „ő minden teremtmény elsőszülötte . . . Isten benne teremtett mindent . . . Ő előbb van mindennél” (Kol 1,15—17). A „prototípus” szóból azonnal világossá válik az is, hogy a mi krisztusi életünk számára a „prototípus” *tennivalót* jelöl, mivel a teremtés a teremtmények munkájával folytatódik és jut el a beteljesedésre, „amíg mindnyájan el nem jutunk a hitnek és Isten Fia megismerésének egységére és meglett emberré nem leszünk, Krisztus teljességének mértékében” (Ef 4,13). Fontos továbbá észrevenni, hogy Jézus teremtő is (mint Isten Fia) és teremtmény is (mint ember) egyszemélyben. Ennek mélységeibe itt nem vagyunk képesek behatolni, viszont rámutathatunk a Krisztus-valóság dialektikus jellegére. A testvériség egy másik oldalát világítja meg számunkra a *megtestesülés*: a szolidaritás vállalását. „Úgy szerette Isten a világot, hogy elsőszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16). Isten egészen „isteni” módon vállalt szolidaritást az emberrel: testvérünk lett az Isten Fia. Ha hozzávesszük, hogy a megtestesüléssel vált lehetővé a kinyilatkoztatás beteljesítése (Zsid 1,1 skk; Kol 1,15 skk stb.) is, eléggé rámutattunk Isten szolidaritásvállalásának „szélességére és hosszúságára” (Róm 11,33—36; Ef 3,18). Krisztus velünk szolidáris lelkületéből következik, hogy nem egyedül akar eljutni az Atyához, hanem éppen azért teszi, hogy minden ember az Atyára irányuljon, és eljusson hozzá. Ez jelenti számunkra a *megváltást*. A testvériség megvalósulására Szent Pál szavai mutatnak rá legvilágosabban: „Ha Krisztussal meghaltunk, vele együtt élni is fogunk” (Róm 6,8). A megváltásnak óriási ára volt (1Pt 1,19; 1Kor 6,20): Jézus feláldozta magát értünk. Ebből megértjük, hogy a szolidaritás (közösségvállalás) és az áldozatvállalás elválaszthatatlanul összetartoznak. Jézus önfeláldozását nem csupán a kereszt-halál vállalásában kell meglátnunk. Isten Fia részéről ez a megtestesülésben kezdődik, amelyben Isten Fia „kiüresítette” önmagát, hogy emberré lehessen (Fil 2,5 skk). Folytatódik az igénytelen élet vállalásával (Mt 8,20; Mk 10,45). Fölveszi a küzdelmet az ellenszegüléssel már családja körében (Mt 13,57), majd tanítványai értetlenségével (Mt 17,17; Mk 4,13; Jn 20,24 skk stb.) és az életére törő ellenfelekkel szemben (Mk 12,13 skk; Jn 8—10; Mt 23 stb.). Komoly munkát végez küldetésének teljesítésében, betegeket gyógyít, fáradságot nem ismerve naphosszat tanít, végül vállalja az elfogatást, a kigúnyolást, és a fizikai megsemmisítést. Mindezek után isteni erejével feltámad, amivel egyrészt hitelesíti önfeláldozását, másrészt bizonyítja megváltása sikerét, és kinyilatkoztatja a megváltás utáni végső sorsunkat. — De ezzel még nem ért véget Jézus szerepe a megváltás isteni művében. Mindezek történeti folytatása az, hogy *Jézus bennünk él*. Ennek közösségi megvalósításához közösségi valóságot vesz igénybe: az *egyházat*. Az egyház közössége fogja fel és adja tovább Jézus kinyilatkoztatását; az egyház szentségei gazdagítják bennünk az isteni életet; az egy-

ház közössége ad erkölcsi, és ha kell, anyagi támogatást is az értékes élet kibontakoztatásához. Ez a kibontakoztatás — másszóval életünk *beteljesítése* — nem más, mint életünk egyéni és kollektív célja. Jézus kinyilatkoztatásából azt is tudjuk, hogy ez a beteljesedés a feltámadás utáni Istenbe-kapcsolódásban valósul meg (Mt 25,31 skk; Ef 1,9—10; 1Kor 15; Jel 21 stb.). Jézus testvérisége életünk beteljesedésében is középponti tényező: ő szerezte meg nekünk a beteljesedés lehetőségét (Zsid 4,14); ő ítél meg minket a vele szemben tanúsított viselkedés alapján (Mt 25,40); övele együtt valósul meg a beteljesedésünk (Róm 8,16—17); sőt maga Jézus életünk beteljesedése, hiszen ő „az örök élet” (1Jn 5,12—20), „a mi életünk” (Kol 3,4).

Sokan testvérek Krisztusban

Jézus Krisztus életstílusa a fentiek alapján feltétlenül *testvéri lelkületet* mutat. Ennek megfelelően, ha Krisztus bennem él, ha krisztusi életet élek, akkor bennem is ki kell alakulnia a testvéri lelkületnek. De még ennél mélyebb gyökerekre is találunk. A keresztény élet lényege úgy áll előttünk, mint *élet Krisztusban*. Amde ha több keresztény vállalja a krisztusi életet, akkor *többen élnek Krisztusban*, és ezért feltétlenül kapcsolatba kerülnek egymással is. Az így létrejött testvéri közösség az egyház, amit a szentírási teológia a misztikus test képével szemléltet (Róm 12,4 skk; 1Kor 12; Ef 4,4—16; Kol 1,18 skk stb.). A kép sokatmondó, mivel rámutat az egyház szervezetének alapstruktúrájára (a Fej Krisztus, a testrészek az egyház tagjai), egyes „részeinek” szerves egységére (biológiai szervezet), az egész állandó fejlődésére (Ef 4,13), a tagok együttesében megnyilvánuló gazdagságra (1Kor 12) stb. Az egyház tehát közösség, — ennek megfelelően társadalmi struktúrába foglalható. Milyenbe? A vizsgálatnál érdekes probléma adódik. A társadalmi jelenségeket elemző szociológus a társadalmi közösség alapját a gazdasági életben, a termelőerőkben látja illetve keresi. A teológus viszont — és nyomában a keresztény ember — a fenti gondolatmenetet végigjárva az „*életközösség*”-hez jut el, *mint alaphoz*. A krisztusi életstílus a közösségi feladatok megoldásának csupán *alapelveit* szögezi le: „Szeressétek egymást!” (Jn 15,12) „építsétek föl a Testet” (Ef 4,12), „hajtsátok uralmatok alá a világot!” (Ter 1,28), „töltsétek be a földet!” (Ter 1,28). Ami ennek „konkrét” megvalósításához tartozik, az már ezekhez az alapelvekhez képest „*részletkérdés*”, amivel nem a krisztusi üzenet foglalkozik, hiszen „csak-emberi” hatáskörben is megoldható. Ebből következik, hogy a *krisztusi (keresztény) ember a társadalmi kérdések megoldását részleteiben nem a kereszténységtől várja, hanem az erre a területre kidolgozott tudománytól, esetleg mozgalmától*. Keresztény mivolta abban jelentkezik, hogy a talált megoldás célkitűzését és eszközeit légyezteti a keresztény „*alapelvekkel*”, és ettől függően vesz részt bennük, vagy esetleg hoz létre vagy indít el ilyen tudományos vagy mozgalmi megoldást.⁵

Ha ezek után újból fölteszszük a kérdést: Milyen társadalmi struktúrába foglalható az egyház, mint közösség? — azt a választ adhatjuk, hogy olyanba, mely az adott helyzetben aktuális. Ezzel azt is nyilvánvalóvá tettük, hogy az egyház krisztusi mivoltából nem következik részleteiben is meghatározott társadalmi struktúra, mivel az a vonása, hogy „*testvéri közösség*”, nem azonosítható társadalmi struktúrával, hanem társadalmi struktúrák „*fölött*” álló kategória. Mégpedig olyan kategória, mely állandó feladatot állít a társadalmi struktúrával szemben, hiszen annak lehetővé kell tennie a „*testvéri közösség*” kialakítását. Ezzel az is világossá válik, hogy a *krisztusi szemlélet nem „társadalom-idegen”* vagy „*passzívan visszahúzódó szemlélet, hanem időtlenül megfogalmazható követelményt (testvéri közösség) megvalósítani kívánó szemlélet*, mely „igazán és mélységesen összetartozónak érzi magát az emberiséggel és az emberiség történetével”,⁶ tudván, hogy „Isten, aki mindnyájunknak gondviselő Atyja, azt akarta, hogy az emberek egyetlen családot alkossanak, és testvérként bánjanak egymással.”⁷

Jegyzetek

1. Vö. *Murányi M.*: Vallás és illúziók. Budapest 1974. 295. o.; *Világnezetünk alapjai*. Budapest 1969. 151—156. o. 2. *Schütz A.*: *Summarium Theologiae dogmaticae*. Budapest 1923. 154—205. o.; *Gál F.*: *Katolikus hittételek*. Budapest 1960. 180—182. o.; *Komesz M.*: Kísérletek a kalkedoni dogma mai értelmezésére. Budapest 1975. (Doktori disszertáció) 136—139. o. — 3. *D. Wiederkehr*: Entwurf einer systematischen Christologie. *Mysterium Salutis*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1970. III/1. 500—646. o. — 4. *Gál F.*: Istenről beszélünk. Budapest 1969. 146—151. o.; *G. W. F. Hegel*: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. III. „Jub. Ausgabe” Bd. 16. 239. o.; *W. Pannenberg*: Grundzüge der Christologie. Gütersloh 3. 1964. 347. o. — 5. *Christentum und soziale Strukturen*. Theologie der Gegenwart 1975/2. sz. 95—99. o. — 6. Vatikáni zsinat: Lelkipásztori rendelkezés az egyházzól a mai világban. *Gaudium et Spes* 1. pont. — 7. 2. Vatikáni zsinat: i. m. 24. pont. **Komesz Máttyás**

KRISZTUS HÁRMAS SZÜLETÉSE

A három karácsonyi mise liturgiája alapján elmélkedjünk Krisztus hármasszülésétéről: a Fiú örök születéséről a Szentháromság ölést —, Jézus születéséről a történelemben —, és Krisztus születéséről egyéni életünkben.

KRISZTUS SZÜLETÉSE A SZENTHÁROMSÁGBAN. Az első születésnek a misztériumát a sötét éjszakában ünnepeljük „Igy szolt hozzám az Úr: Fiam vagy Te, ma születek Téged!” — hirdeti a Zsoltár (2,7). Ez a karácsonyi nyitány Isten Fia rejtett születését tárja elénk. Ha Krisztus születésének mélységes misztériumát valamiképp meg akarjuk érteni, akkor a titkok titkához kell közelítenünk: Isten boldog szentháromsági életének örök áramlásában Isten a Fiúval mint a titokzatos Te-vel találkozik. Amint a földi atya is felismeri fiában az önmagához hasonlót, ebben a megrendítő hasonlóságban felizzik atyai szeretete. Az örök Atya úgy szereti Fiát, hogy azt Személyé, Valakivé teszi és a köztük fellángoló kölcsönös Szeretet gyümölcse a személyes Szentlélek. Isten így örök fakadásban, belső tevékenységben él. Valami: felfoghatunk ebből a titokból, mert mi is hozzákapcsolódunk a Szentháromság életéhez. Minden teremtet lény annyiban van és annyiban kedves az Atya előtt, amennyiben tükrözi az egyetlen Fiú vonásait. A tudatosan élő, érző, gondolkodó ember — akarva, sőt olykor akaratlanul is — az Isten belső örök életét tükrözi a világban. A Krisztushoz való hasonlóság legjobban „a tudatosan élőkben”, a kegyelemmel elárasztott emberben csúcsonyosodott ki, ezért mondható, hogy az ember a „Szentlélek temploma.”

KRISZTUS SZÜLETÉSE A TÖRTÉNELEMBEN. A második karácsonyi mise így kezdődik: „Világosság ragyog ma felettünk, mert Urunk megszületett. Az Ő neve lesz: Csodálatos, Isten, a béke Királya, a jövő Atyja és országának nem lesz vége.” (Iz 9,2.6.) Isten Fia emberré lett; az Időben: Kétezer évvel ezelőtt Betlehem kis városában egy hideg éjszakán. Jászolba fektették, pólyába csavarták, édesanyja megsoptatta. Olyan volt, mint a többi más kicsi, tehetetlen gyermek. Egy parányi élet, aki anyja melegébe kapaszkodik. Nekünk talán a Szentháromság misztériumánál is megrendítőbb és érthetlenebb titok, hogy a főséges Isten egészen belemerült a mi emberi gyengeségünkbe és nyomorúságunkba. Jézusnak az életben később sem tulajdonítottak nagy jelentőséget. A mi Istenünk radikálisan kiüresítette magát és mint ember is a legegyszerűbb akart lenni, — kicsi és jelentéktelen, akinek a legcsekélyebb sikerért is vállalni kellett a vádaskodásokat, jötteteit, és csodáiért pedig kifejezett ellenségeskedéssel fordultak ellene. Ha realisan nézzük, Krisztus élete kudarcos élet volt. Ezt a kudarcot azonban egyszerűen, mélységes alázattal fogadta. Az emberi egyszerűségnek ezt az alázatát tette meg az „új teremtés” alaptörvényévé. Es ez nekünk, az okosságra, a sikerre, a boldogságra éhezőknek, talán a karácsonyi misztériuma ellentmondásosnak tűnik, pedig annyiszor találkozunk vele életünk Betlehemében.

KRISZTUS SZÜLETÉSE MIBENNÜNK. A ragyogóan fényes ünnepi misében újra halljuk az Örömhírt. „Kisded született nekünk, Fiú adatott nekünk, az Ő vállára kerül a hatalom.” (Iz 9,6) Ennek a születésnek kellene naponta megismétlődnie lelkünkben, együtt kellene élnünk Krisztussal. Ő legyen az igazi társunk, magányunk eloszlatója, mindig megtapasztalható boldogságunk.

Karácsonyi megfogalmazásban kereszténynek lenni annyit jelent, mint eggyé lenni Krisztussal, amint az egyházatya mondja: „Isten emberré lett, hogy az ember megistenüljön.” — A megtestesülés érzületét az isteni önküresítés fejezi ki legjobban. Minden keresztény életében van olyan időszak, amikor szembesül az önküresítés, az alázat körülményeivel. Ilyenkor dönt igazán léte felől. Az igazi keresztény magárahagyottan, védtelenül is képes adni magát Krisztusnak és ebben az önküresítésben kitartani egy életen át. Annyiban valósítjuk meg tehát a karácsonyi Krisztus lelkületét, amennyiben kilépünk önmagunkból és átadjuk az önzetlen szolgálatra. Jézus az ítéletben nem önmagát fogja számonkérni tőlünk, hanem embertársunk arcával tekint felénk, embertársunkkal szembesít, amikor az örök döntésre kerül a sor. Ez azért van, mert a mennyei Atya minden emberben Fiát látja és annyiban kíván minket belső életébe bevonni, amennyiben mi is felismertük örök Fiát, a megtestesült Krisztust a történelemben és szeretetünkkel tudjuk magunkon mindjobban kirajzolni Isten arcát, hogy egykor minket is meghívjon az Atya a boldog karácsony örökkévaló ünnepelésére.

(Johannes Tauler nyomán: Sz. M.)

A LEKÉSZ HITBENJÁRÓ EMBER*

A megadott téma valószínű félreértéseit kell először szétosztatni. Nyilvánvalóan a hitnek nem köznapi fogalmáról van szó. Hiszen mindenki hitben jár. Valamiben vagy valakiben mindenki hisz. Esmében vagy önmagában, a pénz korlátlan hatalmában vagy gyermekei majdani vizontszolgálatában, szerencsében vagy a végzetben. Tulajdonképpen nincs olyan ember, aki ne „járna hitben”. Néha megriadtunk gyülekezeti tagjaink egyike-másika elszólásán. Vannak rendszeres templomlátogatók, akik Jakab 2,19 szerint „ördögi” szinten hisznek csupán. Ha a lelkék megkülönböztetésének karizmájával elemeznénk a körülöttünk élők hitét, iszonyú eredményre jutnánk. Lutheránus templomainkban hány jó „katholikus” ül, aki cselekedeteire-teljesítményére alapozza reménységét, hány „zsidó”, akit idegesít a „jézusi” igehirdetés s visszakívánja a régi egyházi szónokokat, akik még tudtak prédikálni, hány „arab”, aki hirdeti is, hogy mindenkinek sorsa meg van írva s azzal szemben nincsen apelláta, de akad bőven az úrvacsorai oltár előtt „kálvinista”, egymás mellett ülnek a padokban exisztencialisták és spiritiszták, theisták és monisták, platonisták és racionalisták, modernisták és agnosztikusok... nem is szólva a szektásokról, fundamentálistákról, cserkészivőkről, cinikusokról, hedonistákról. Ennél csak az iszonyúbb, ha ugyanezt az elemzést önmagunkon végezzük el s akár ravasz tesztkérdések, akár mélylélektani vizsgálódás kideríti, hogy ugyan mi magunk hogyan is állunk hitünk dolgában?

Két dolgot világosan tisztáznunk kell. Az első az, hogy a bennünket meghatározó Újszövetség kizárólag a Jézus Krisztusba vetett hitről tud. Minden egyéb csak hiedelem vagy hamis hit. A másik pedig az, hogy a „lelkész” számunkra a magyarországi evangélikus egyházban 1978-ban szolgáló lelkész. Az alap és a történelmi szituáció konkrét. Ez meghatározza a továbbiakat!

Evangélikus módon hinni azt jelenti, hogy hiszek Jézus Krisztusban, aki meghalt a mi bűneinkért és feltámadt a megigazulásunkra, v. ö. Róm 4,25. Személye és szolgálata elválaszthatatlan egymástól. Személyének titka szabja meg szolgálatát és senki sem részesül ajándékaiban a Vele való személyes közösség nélkül. Személyének titka az, hogy Ő egyszerre UR és SZOLGA. Ez a felismerés magyarországi evangélikus egyházunknak korunkban és történelmi helyzetünkben a fundamentum, reá épül élete és szolgálata, úgy, amint közkeletűen a diakónia teológiájában kifejezzük, megvalljuk és éljük. Ne tűnjön se fecsegésnek, se fölös korrektúrának, de számomra a téma pontos megfogalmazása: az itt és most szolgálatot végző magyar evangélikus lelkész krisztushitben jár-e vagy sem?!

A Jézus Krisztusba vetett hitem és a Vele való személyes közösségem nem született velem. Lehet örökölni Cyrano-orrat és hízásra való hajlamot, felforrtanó természetet és ázsiai lustaságot, korán kopaszodó fejtetőt és féktelen becsvágyat. De a krisztushitet senki sem öröklí. A keresztség szentsége oltotta belém. Valószínűen földi életem legnagyobb eseménye ez. S milyen mostoha sors az osztályrésze. Testi születésünk dátumát fűjük kiskorunktól, de ugyan ki tudja, hogy mikor keresztelték meg s mi volt az ő keresztelési ígéje? S amikor mi keresztelünk, ugyan tudatában vagyunk-e annak, ami történik? Tudja-e a szülő és a keresztszülő? Tudja-e a gyülekezet? Nagyszerű dolog, ha valaki élete datálható aktusaként beszélhet arról, hol és mikor „találkozott Jézussal”. Ne kicsinyeljük le és ne figurázzuk ki. De Jézus már korábban találkozott velünk. A keresztségben! Ha jönnek a kételkedések éjszakái és minden oly labilissá válik, ugyan miben bízunk, ha nem a keresztség kösziklájában?! Pedig ilyenne tudunk, hogy ez a „lutheri”: örömben és megkísértésben vallani „ego baptizatus sum!” Vagyis hihetem kételkedő szívvel is a keresztségért (!) bűneim bocsánatát és az örök életet.

Az ÚRnak gondja van a keresztségben gyermekévé fogadottra. Hirdeteti számára a törvényt és az evangéliumot. Mindkettőre szükségünk van. A „homo naturalis” a törvény pörölye alatt lepleződik le és ítélteik meg. A „homo novus” számára pedig az evangélium a mindennapi kenyér és szomjoltató víz. S mi, akik erre a tisztségre kaptunk felkészítést, elhivatást és ordinációt, vajon hálát adunk-e azért, hogy Isten megőrizte mind a mai napig hivatalunkat és nem fosztott meg tisztségünkötől? Pedig hányszor és hányszor nem hirdettük

sem a törvényt, sem az evangéliumot... Mivel elfelejtettük, hogy az Úr evangéliuma az, ami reánk bízott. Mivelhog magunk sem élünk velük rendszeresen. Persze, hogy elhízott a régi Adám és csenevész az új ember. Megüresedett az az ismeret, hogy „az én Úram engem elvesztet, fel nem ismert zeninek, mint elveszett és megítélt, de megszabadított és a Győztes Úr tulajdonává tett embernek. Így fakad azután a kesernyés életérzés, nosztalgia, szorongás és fóbia szívünkben. Mint akik az alapvető kérdésekre nem kaptak választ. Pedig ember nem tud élni értelem nélkül. Lelkész legkevésbé. Tudnom kell, hogy ki vagyok és mi a dolgom maroknyi földi életemben. Csapnivaló igehirdetők vagyunk s pontosan ezért képtelenek vagyunk igehallgatóná válni. Belső zűrzavarunkat kivetítjük másokra a keresztségünk-ből fakadó mindennapi megtérés helyett. Már nem értjük a tipikusan lutherit: simul justus et peccator realizálását, mint akik egyszerre elvesztettek és megtaláltak, koldusok és királyfiak, sírók és örvendezők, halottak és élők, önmagukban kétségbeesettek és ugyanakkor rendíthetetlenül bizók.

Megfordultam olyan baranyai faluban, ahol már csak néhány ember él. Egyre több az elhagyott ház. Válligéző dudva az udvaron, beszakadt tetőn át dolgozik a szél, eső, fagy. Megromgyant vályogfalak, mindenütt szemét és törmelék. Ilyen egy lelkes elhanyagolt „belső szobája”. Hol vannak azok a reggelek, amikor első szó az ima, első olvasmány a biblia volt. Amikor az Úr előtt csendből indult életünk. A Vele újra megkötött szövetség erejében kezdtük tenni dolgainkat. Amikor egy-egy reggeli „kinyílt” ige estig muzsikált szívünkben s napközben megpecsételten és beváltottan erőt adott a szolgálathoz. Amikor még úgy léptünk az emberek közé, mint akik fényvel arcukon és békével szívükben jönnek a szentélyből. Megszármazhatatlanul sok szolgálati vétség, üres mondat, menekülés és visszahúzódás, vallásos szólam és rekompenzációval szenvedélyesen űzött hobby ebből az elhanyagolt, poros, rendetlen „belső szobából” nyüzsög elő, mint surranó patkány és potrohos svábbogár. Mit éreznek az angyalok, ha még mi is elszomorodunk kollégák dilettáns dolgain. Nincsen biblia-ismeret. Nincs személyes ima-élet. Nincs élő kapcsolat Jézus Krisztus és lelkipásztor között. Évekre visszamenően felsorolják a legjobb focistákat, tájékoztattak a sport világában, kitűnően metszenek szőlőt és gyümölcsfát, disznóhizlalás és kisállat-tenyésztés elismert szakemberei, otthon vannak az irodalom és a színház világában, óriási a zeneismeretük, ragyogó társalgók és kítőnő humoristák, de... fogalmuk sincsen a legkigondozásról, az Úr akaratá megismeréséről, nincsenek otthon a biblia világában, a legközelebb a kötelesség szűk igényét is alig elégítik ki, járatlanok a legfőbb kérdésekben, pontosan abban a szolgálatban, ami a küldetésük s amiért felveszik fizetésüket havonta. Már nincs „ige”, csak szólam, az ima nem az Úrral való beszélgetés, hanem szakrális mondatok szokványos recitálása, nincs „lelki” képzettség, csak „testi” jártasság, nincs szolgálat, csak uralkodás, már nem a reánk bízottak-ért élünk, hanem magunk fenntartásával bibelődünk.

Itt van a legfájdóbb pont. Egyfelől tudni arról, hogy Jézus az ÚR és SZOLGA, másfelől pergetni heteket, éveket tulajdonképpeni szolgálat nélkül. Eszünkkel érteni a diakónia teológiáját, de gyakorlatilag adósnak maradni a megvalósítással. Mint aki tájékozott az útról, de önmaga nem lép rá, tudja mit kellene tenni, de nem fog hozzá, beszél a bűnbocsánatról, mint az egyetlen megoldásról, de szíve konokul őrzi régi sérelmeit, igazít és képzelget, s ha már hallja a másik nevét, elborul az arca és villámot szór a szeme. Prédikáljuk, hogy a bűnbocsánat — új kezdet, de magunkban egymásról évtizedes benyomásokat őrzünk, régi skatulyákba szorítjuk azt, akit talán azóta messze előre vitt új életre a kegyelem ereje. Prédikáljuk a feltámadást s ugyanakkor rettentően hipochonderek vagyunk, csőstül áll a gyógyszer szekrényünkben, egyszerűen nem megyünk beteg-haldoklót látogatni, mert „nem bírjuk” még látni sem a szegényeket... világkataklizmában gondolkodunk és nem a már megszerzett győzelemben. Aprólékos gonddal kiszámítjuk, hogy miképpen alakul 10—20 év múlva lelkesí karunk ahelyett, hogy neki dőlünk a ma és most reánk bízott feladatainknak. Egyszerűen nem ragyog rajtunk a bűnbocsánat öröme és kétségtelenül számunkra is kivívott győzelem fénye. Szomorúan, idegesen, fáradtan, kedvetlenül diszkreditáljuk még a néhány igaz mondatnak is a hitelét, ami még megmaradt az „első szerelem” tavaszából. S mi az, hogy nincs időnk? ha magunk osztjuk be, akkor valóban semmihez sem jutunk hozzá. De ha az Úr időnk beosztója, egyszerűen elképesztő, mi minden fér bele egyetlen napba. Akinek örök élete van, annak mindig van ideje. A belső szobára is, a napi szolgálatra is!

Ha eddig elolvastad soraimat és még nem lapoztál tovább, engedd meg, hogy magunk számára megfogalmazzak néhány gyakorlati tanácsot. Teremtünk rendet belső szobánkban.

Kezdjük el újra — vagy talán először! a mindennapi bibliaolvasást. Jó a „lósung” használata, de önmagában kevés. Mivel vagy elfelejtettük már vagy töviről hegyéig még nem ismerjük, kezdjük el a Genézis könyvével s naponta 1—1 fejezetet figyelmesen olvassunk át. Vele párhuzamosan Máté evangéliumát, hogy lutheránus módon mindent Krisztusra nézően értsünk. Előtte mindig imádkozzál, nem szégyellve nyomorúságaidat szived ellenkezését. Utána is, hogy pontosan megfogalmazd és kifejezd, amit meghallottál a magad számára. Ezzel fordulj házad népéhez és munkád végzéséhez. Lehet, hogy először családotban keltesz feltűnést. Az is előfordulhat, hogy diplomás gyermekek mosolyog és az életkorral járó meszesedésre céloz. Ne zavarjon. Hiszen nem most bolondultál meg, hanem akkor, amikor abba hagytad vagy sohasem gyakoroltad. Ne szégyellj a gyülekezet előtt sem, ha kitudódik. Lehet, hogy régóta várják már ezt a fordulatot, lehet, hogy megütődnek rajtad. Ha elhatározad magadat a belső szoba „üzemeltetésére”, maradj meg szilárdan döntésednél. Furcsa lesz talán az első családi étkezés, mert másképpen beszélsz emberekről és a világról, mint eddig. Furcsa lesz így a szószerkekre menni, s nem azt mondani, amit az emberek várnak, hanem csak azt, amit Uradtól hallottál. Hidd el, már a textusfeldolgozás is másként alakul, hiszen elsősorban saját nyavalyás szived számára veszed az igét. Másként is adod tovább. S lesznek, akik felkeresnek. Saját dolgaikkal. Egyre őszintébben kitérjék előtted rejtegetett titkaikat. S végre lelkipásztori beszélgetésekre kerül sor. Szinte magától megszületik közösséged azokkal, akiket a törvény összezűzött de az evangélium meggyógyított. Valami elkezdődik a gyülekezetben, aminél szebb nincs az egész világon. Árad a szeretet és gombamódra szaporodnak a szolgálatok. Csak engedj be kis fényt szivedbe és takarodj a sötét. Elönt az öröm, hogy ilyen felséges hivatást kaptál. Látod, hogyan köt össze embereket a bűnbocsánat, hogyan néznek megbátorodott szívvel a garázdálkodó halálra. Mindennél bizonyosabbá válik számodra, hogy a győzelem útján jársz s olyan „portékád” van, amivel mások nem rendelkeznek, de te adhatod és hirdetheted kicsiknek, nagyoknak, mindenütt, ahol megfordulsz. Egyszerre minden a helyére kerül. Cikkek, tanulmányok, teológiai könyvek lekötik figyelmedet. Már nem tartod szalmacséplésnek. Visszakapod a tanulás régi örömét, s szakmád szenvedélyes szeretetét. Nem rágódsz visszás dolgokon és megutálj papi pletykát, gyorsan témát változtatsz és tudatosan ahhoz ragaszkodsz, ami épít, s ami javunkat szolgálja. Szívből adsz hálát, ha valahol a gyülekezetben jól mennek a dolgok, s eszedbe se jut irigykedni. Az egész programod megváltozik. Hozzájutsz ahhoz, amit évek óta halogattál, s elmaradnak, kiesnek életedből olyanok, amelyekre rengeteg időt, erőt pazaroltál. S főleg — meggyógyultál. Korábban nem volt belső tartásod. Ha valami sikerült, a fellegekben képzelted magad. Ha kudarcok és vereségek értek, a porba omoltál. Most „kétségbeeséstől és téves hittől” egyaránt megóv Uraddal való szoros kapcsolatod. Nem élsz már „saját számládra”. Jézusnak szeretetéből pedig bőven telik arra, hogy mindig békecséged legyen és örömed el ne fogyjon! erre a te Urad Jézus Krisztusba vetett élő hitre naponta eljuttat az Isten, s ebben meg is őriz, hogy újszövetségi értelemben „boldog” ember légy életedben és halálodban.

S ha most utolsó trükkkel be akar csapni az ördög, hogy minderről már elkéstél, ne vessz az arcába. Annak, aki a terpentinfá gyökérszálát kihajtatja, aki csak ráfúj Lelkével a zörgő csontokra s azok megelevenednek, ne tudná megtenni velünk mindezt? Hiszen azt ígérte, hogy azt, aki Hozzá megy, semmiképpen ki nem veti. Semmiképpen! erre az egyetlen szavára épít és indulj belső szobádba. Ismerek valakit sorainkból, akinek a malakiási biztatás elég volt. Ismered? „Tegyetek próbára engem!” (Malakiás 3,10) Kollégánk komolyan vette és nem csalódott. Hányszor elmondta nekem, amíg át nem ment az atyai házba: „kárpótlót az Úr azokért az évekért, amelyekben pusztított a sáska, a szöcske, a cserebogár és a hernyó...” (Joél 2,25). Jézus vár belső szobádban. Nem utálkozott az istálló sarkától sem. Szívüktől sem. Sem a tiédétől, sem — s ez a legnagyobb csoda — az enyémtől sem. Menjünk Óhozza!

Balikó Zoltán

* (A szerző és a szerkesztőség szíves hozzájárulásával a „Lelkipásztor” című evangélikus lelkészi szakfolyóirat 1978. 4. számából tesszük közzé a fenti írást olvasóinknak.)

KRISZTUS-KÖZPONTÚ NEVELÉS

A keresztény közösségi nevelés — célját és tartalmát tekintve — örökké *időszerű* feladat, módszereit és eszközeit tekintve azonban a kor követelményei szerint *változó*, „technikájában” *fejlődő* munka. Manapság egyre több szó esik a nevelés *közösségi* jellegéről. Sokat beszélnek a nevelés közösségi céljairól is, vagyis a *közösségre* nevelés eszméjéről.

Az egyház Krisztus-hitét (krisztológiáját) tovább adni, áthagyományozni (*traditio*) és az egyház Krisztus-élményét és megtapasztalását folyamatosan realizálni (*repraesentatio* et *imitatio Christi*) a történelemben: minden időben ez volt a keresztény katekézis és nevelés központi tartalma és célkitűzése. Az *1977-es püspöki szinodus* atyái is ezt nyilatkozták üzenetükben Isten népéhez: „A katekézisnek azt kell hirdetnie, hogy Isten, az Atya kiengesztelődött velünk Fia, Jézus Krisztus által, és hogy a Szentlélek vezet bennünket. Ha a katekézis ennek a misztériumnak a közvetítője, akkor eleven szó, hűséges Istenhez és egyúttal az emberekhez is.”¹ Hasonlóképpen: „Jézus Krisztus hitünk középpontja és életünk forrása. Az üdvösség egész története óraá irányul. A katekézisben arra törekszünk, hogy mindennapi életünkben Jézus jelentőségét érthetővé és megtapasztalhatóvá tegyük”.² Lényegében ugyan-
ezt jelentette ki már korábban a *keresztény nevelésről* szóló *zinati nyilatkozat* is: a keresztény nevelés legfőbb célkitűzése, hogy a *fejlődő* embert Krisztus misztériumaiba bevezesse, s ez a feladat saítatosan az egyház joga és kötelessége.³ A zsinati dokumentum szerint minden megkereszteltnek joga van a krisztusi neveltetésre, s ez a jog az alapvető emberi jogok közé tartozik (amint hogy az ENSZ alapokmánya tartalmazza is ezeket). Ennek a feladatnak az elvégzése tehát az egyház közösségére tartozik, s ezen belül is jelesül a *keresztény családnak*, mint az egyház konstitutív kisebb közösségére.⁴ A keresztény családnak ez a feladata *peda* a szentségi házasságból ered, tehát szentségi elkötelezettség, mely formálisan is helyet kapott az új szertartáskönyvben.⁵

A keresztény nevelés *krisztocentrizmusát* egyértelműen vallják a többi, zsinat utáni fontos megnyilatkozások is, dokumentumok és beszédek, olyanok, mint VI. Pál pápa katekézisei, az 1971-ben megjelent *Directorium Generale Catechisticum*, aztán az *Evangelii nuntiandi*, majd a fentebb idézett *szinodusi okmány*. Ennek megfelelően a mai keresztény nevelésnek *biblikus* alapotosságának és *misztagógikus* célkitűzésűnek kell lennie. Ugyanakkor tekintetbe kell vennie a Krisztus-tan *esztakológikus* és *történeti* dimenzióit, a keresztény teológia mai törekvési szintjének megfelelően. Természetesen a katekézisnek a mai krisztológiától nem a vitákat kell meatanulnia, hanem a súlypontokat, a mai emberhez való alkalmazkodást, vagyis a *kérügmaticus módszer* lényegét. Meg kell tanulnia azokat a tartalmi hasásveltolódásokat, amelyek a mai ember igénye és érdeklődése alakított ki, főként amelyeket az egyház közösségi élete fejlesztett ki. Így például észre kell vennie a katekézisnek, hogy a krisztológiai kérdésekben előtérbe kerültek az egyháztani és a gyakorlati keresztény életre vonatkozó problémák, amelyek a közösség életformáját és életvitelét közvetlenül érintik. Hasonló hangsúly-átcsoportosítással minden időben találkozhatunk a teológia történetében. Az apostolok idejében, az első években csak egyetlen misztériumot hirdettek és ünnepeltek: Krisztus halálát és feltámadását. De az első század végén már probléma lett az ősegyház katekézisében az eszkaton ideje és jelentése éppúgy, mint Krisztus preegzisztenciája vagy a hit Krisztusa és a názáreti Jézus történetisége — ahogyan mindezt legkiválóbban a János-évangélium bizonyítja —, tulajdonképpen mindez a probléma, amellyel a mai teológia is újra és újra évekig elbajlódik. A mi időnkben azonban nem annyira az „*elvont*”, „*elvi*” kérdések érdeklik a hívő embereket, hanem inkább a hitigazságok, misztériumok közösségi gyakorlati következményei: Krisztus jelenlétének és „*mai életének*” élménye és tanúságtétele. Így vált a keresztény krisztológia kiegészítő részévé, sőt — bizonyos mértékben — hitelesítőjévé a keresztény nevelés a mai pragmatikus világban.

A keresztény életre nevelés tartalmi lényegével, a krisztocentrizmussal tehát kevés baj volt a századok során. Legalábbis elvileg szinte töretlen a fejlődés vonala az egyházban. A közlés, a hirdetés és a nevelés módjával, módszerével kapcsolatban azonban számos nehézség támadt az egyházon belül. Ezeknek megfelelően változott maga a keresztény nevelés *szemlélete* is.

A keresztény közösség, mint nevelő

Minden nevelésmélet és gyakorlat megkülönböztetett figyelmet szentel a *környezetnek* és a *közösségnek*, amely a gyermeket főleg az első években körülveszi és útjára indítja. „Amikor elkezdődik életünk, amikor világosan érzékeljük és kezdjük megérteni környezetün-

ket, már régóta egy csoport tagjai vagyunk. A család az első csoport, amely világnézetünket és szociális beállítottságunkat befolyásolja".⁶

A klasszikus pedagógia megkülönböztet *nevelő tényezőket* és *nevelési tényezőket*. Nevelő tényezőnek mondják a nevelőt és a nevelendőt (nemcsak a nevelőt!), kettőjük személyes és kölcsönös munkája és kapcsolata eredményezi a neveltséget, a fejlődést (erudíciót). Nevelési tényezőknak nevezik azokat a körülményeket, adottságokat (belső vagy külső, biológiai vagy környezeti „adatokat”), amelyek — többnyire nem tudatosan — befolyásolják a nevelés folyamatát. Ezeket a tényezőket a tapasztalat alapján rangsorolni is lehet. A klasszikus pedagógia a nevelő tényezőkre fekteti a hangsúlyt: a nevelés lényegében a személyes és kölcsönös kapcsolat és tudatos munka eredménye. A biológiai és szociálpszichológiai alapozottságú elméletek a nevelési tényezőket hangsúlyozzák, túlozva biológiai vagy szituációs determinizmust hirdetnek. Néhány évizede Stern, német pszichológus kidolgozta a kettő konvergenciájának determinista elméletét: az ember személyiségét a társadalmi (szociális) helyzete határozza meg biológiai adottságai alapján. A legtöbb pedagógus manapság, ha nem is fogadja el az elmélet determinizmusát és helyt ad a pedagógiai munka jelentőségének is, féllábbal ennek az elméletnek a talaján állva kezdi munkáját.⁷ Minden nevelői gyakorlatban bebizonyosodik, hogy nincs ember, aki ki tudná vonni magát környezetének hatása alól. A keresztény nevelésre vonatkoztatva súlyos „következményekkel” jár ez a megállapítás.

— 1. Mindenekelőtt tudomásul kell vennünk, hogy *keresztény közösség* nélkül nem lehet a *hitre nevelés* munkáját eredményesen elvégezni. Ez a tény már régen bebizonyosodott a nem keresztény környezetben dolgozó külmisziók esetében. A „keresztény területen” újabb kibontakozó egyházi közösségi mozgalmakat is a missziós pasztoráció felismerései, tapasztalatai hozták létre legalább annyira, mint az elvilágiasodott világban élő hívők igényei. A gyermek hitének fejlődésében döntő szerepe lehet a családnak, illetve annak a közösségnek, amely tanítással és élményekkel gyarapítja a bontakozó vallásos életet. „Az Isten és Jézus iránti hit és szeretet nem a tudás, hanem a tapasztalat nyomán növekszik. Csak úgy marad meg a gyermekben, ha élménnyel van megalapozva” — írja Marielene Leist, a keresztény nevelés egyik szakembere.⁸ A gyermekkeresztség kiszolgáltatásánál is a *közösség hitére* appellál az egyház: „Gondoljatok arra, hogy ti is részesültetek a szent keresztységben! Mondjatok tehát ellent a bűnnek! Aztán pedig tegyetek tanúságot hitetekről Jézus Krisztusban! Ez az egyház hite, és ebben a hitben kereszteljük meg a gyermekeket”.⁹ Ezek tudatában hirdeti az 1977-es püspöki szinodus: „Az a hely, illetve terület, ahol a katekézis szabályosan folyik, az a keresztény közösség. A katekézis semmiképpen sem pusztán egyéni feladat, sokkal inkább a keresztény közösség dimenziójában történik”.¹⁰

— 2. Újabb szempontokat adnak a keresztény közösség nevelői értékeléséhez a mai *hitéleti szociológiai és egyházzsociológiai* vizsgálatok. Ezekben ki tudjuk mutatni, hogy a Krisztusról szóló tanítás gyakorlatra váltása, vagyis a krisztusi életre nevelés végső soron a *keresztény identitás kérdése*. A kérdés lényege ez: *Ki az igazi, hiteles és ugyanakkor korszerű keresztény? S aki kereszténynek vallja magát, igazi keresztény-e?*

A vizsgálatok eredményei azt mutatják, hogy az autentikus keresztény élet és annak benünk és általunk való realizálása között időnként és helyenként szinte áthidalhatatlan űr keletkezett. Az emberi élet minden területén kisebb-nagyobb krízissel küzdő ember vallásilag is nehéz helyzetbe került. A szakemberek a krízis okát főleg abban jelölik meg, hogy a vallásos ember elvesztette „természetes”, homogén „közegét”, azaz környezetét és közösségét. Sokszor nem találja helyét az idegenné vált világban és zavarja a pluralista világ sokféle lehetősége, mely lépten-nyomon döntésre kényszeríti. Döntéseiben gyakran ellentétbe kerül hívő önmagával, és legtöbbször aligha várhat, nem is kap külső segítséget. Mivel az egyház pásztorai és tanítói sem tudnak kellő időben segítséget nyújtani (sok helyen nem ismerték fel a helyzetet, megszakadt az információs kapcsolat a mai világ és az egyház vezetői közt), „polgárjogot” nyert a szubjektivizmus, az történelmi és szociológiai relativizmus a hívők felfogásában is, sőt a hit dolgaiban is, ami egyúttal a vallásosság szekularizálódását is jelentheti adott esetben. Az emberek gondolkodásában így perifériára került a vallásosság sok követelménye, mai hívőknél gyakran találkozunk ezzel a jelenséggel: a hit és annak gyakorlása nem foglalja le egész életét, hanem ellenkezőleg csak arra jó, hogy *emberi életének, helyesebben világi életének kiegészítője* legyen, esetleg — nyugati vonatkozásban — jólétének, néha csak érzelmi életének pótléka, de nem lényeges eleme, eszköze legyen. Már sok keresztény számára is a vallás nem élet-princípium, a hit nem életelv, hanem pótlék vagy konzum-cikk. De identitási zavarában még ragaszkodik — esetleg hosszú ideig — a formális vallásossághoz, mert ez foglalja keretbe régi önmagát. Ennek az új típusú kereszténynek a jellemzésére vezette be Paul Michael Zulehner, a jeles pasztorálpszociológus az „Auswahl-Christen” kifejezést és fogalmat. Azt a keresztényt nevezi ő

„válogató kereszténynek” (így tudnám magyarra fordítani), aki teljes jóhiszeműen, de identitását feledve, saját magára alapozva — tegyük mindjárt hozzá: sokszor magára hagyatva és izoláltan — saját maga válogatja ki a keresztény tanításból és a keresztény élet gyakorlataiból a neki „megfelelőket”.⁴¹ Hallatlan kuszaság következik ebből a magatartásból, s mindez nem tudatosan, egyáltalán nem büntudattal történik. Nem lehet tehát az ő esetükben — a régi fogalmak szerint — hereziszról beszélni. (Példa: Hollandiában történt tíz éve, hogy egy eukarisztiát ünneplő katolikus csoportban megkérdeztem egy főiskolás lányt, hisz-e Krisztus valóságos jelenlétében. A válasz: ez a „téma” őket egyáltalán nem érdekli, az eukarisztia ünneplésében a lényeg az együttlét, a közösség, a szeretet. (Zulehner eseteiben és a szűkebb körű magyar vizsgálatok eredményeiben is gyakran találkozunk „ellentmondásokkal”, például hogy a megkérdezettek közül többen járnak templomba, mint akik hisznek az örök életben vagy Jézus Krisztus istenségében stb.)⁴² Ehhez a kritikuss helyzetekhez hozzá kell vennünk azt a problémát is, hogy az egyház, mint intézmény — részben híveire gyakorolt hatástalansága, másrészt külső okok miatt — mind keleten, mind nyugaton a társadalom, a közösségi élet perifériáira került.⁴³

Korunk embere — még kevésbé mint elmúlt korszakok gyermeke —, nem találhatja meg identitását segítség nélkül. Szociálpszichológiai közhely, hogy a mai embernek is szüksége van a „másikra”, a „többire”, a csoport vagy a közösség tekintélyére, hogy megtalálja és kibontsa saját személyiségét. Különösen áll ez a gyermekekre és fiatalokra, akik egyébként is biológiai és szellemi krízisben vannak. Ezek tudatában állítja a legutóbbi szinodus: „A katekétáknak arra kell törekedniük, hogy a keresztények a különböző pluralista helyzetekben is ki tudják bontakoztatni szemlélséaüket. Éppen ezért az embereket identitásuk tudatára kell nevelni: meg lettek ugyanis keresztelve, hívők és az egyház tagjai lettek”.⁴⁴

A fentebb említett vizsgálatok azt is kimutatták, hogy a vallás, a hit és az egyház „mehasonlósa” (egyház nélküli kereszténység, Krisztus nélküli egyház stb.) mindenütt tovább terjed, ahol nem ismerték fel, illetve nem valósították meg a szolgáló, testvéri közösségként reprezentált egyházat. De ez a megállapítás már tovább vezet témában. Most már nemcsak arról van szó, hogy a közösség a legiőbb nevelője lehet a kereszténynek, hanem arról is, hogy a keresztény közösség egyben a keresztény nevelés célja is. A keresztény oktatás és nevelés fő célkitűzése ugyanis az, hogy a megkeresztelt embert, az egyház tagját közösségi emberré formálja, aki Jézus szeretetének mintájára (Jn 15,12) másokért él. A keresztény egzisztenciát csak a közösségi szeretet dimenziójában tudjuk megvalósítani.

A keresztény közösség, mint nevelési cél

A közösségre nevelés tartalmát és módszereit az határozza meg, milyen közösségi eszménnyel és tapasztalatokkal rendelkezünk. Minden keresztény közösség, leaven az katekézis-csoport. Biblia-közösség, liturgikus kisközösség vagy bázisközösség, az Evanaeli nuntian di értelmében csak akkor ítéltethető jónak, tehát akkor lehet a keresztény nevelés célja, ha az az egyetlen krisztusi egyház (nagy közösség) része vagy reprezentálója.⁴⁵ Érdemes a kérdés eredetét vázlatosan áttekinteni.

A hit és a vallásosság „elperifériásodási folyamata” a legtöbb helyen az ötvenes évek vééáig tartott zavartalanul. S mit kezdtek az egyház prófétái és tanítói ebben a helyzetben?

Mindenekelőtt kontestáltak. Ez a kontestálás nem tiltakozást jelent elsősorban, hanem szembesítést, tetemrehívást. Szembesítették a felelősöket, önmaukat is a tényekkel. Tiltakoztak a nem autentikus keresztény életfelfogás és magatartási formák ellen. Hozzánk főleg csak ebben a negatív töltésben jutott el a kontestáció híre, csak a szélsőséges esetekről hallottunk, pedig létezett a legális, a hierarchia által támogatott kontestáció is. Értékes és mindenképpen pozitív eredménnyel járó szándéka volt ennek a kontestációnak a keresztény élet meújítása. A 2. Vatikáni zsinat is ebből a szándékból született meg, már akkor, amikor XXIII. János pápa még vázolni sem tudta a megoldásokat. Nem az egyház ellen folyt ez a kontestáció a hatvanas években (leszámítva a kontárokat és a hamis prófétákat), hanem az egyház és a kereszténység meghamisítása ellen. Jó példa erre Max Despesse híres „Jésus et la triple contestation” c. könyve, amelynek igazi „oka” egy magát „hagyomány, család, tulajdon” címmel szerepeltető szélsőséges integralista mozgalom volt. Az igazak küzdelme — a zsinaton is — az egyház és a kereszténység identitásáért folyt. Eszmélődésük során rövid idő alatt rájöttek arra, hogy vissza kell térnünk a forrásokhoz, magához Jézushoz és a keresztények legősibb, leghitelesebb közösségéhez. Lényegében így kezdődött el az egész világon elterjedt, jó eredményeket mutató egyházi közösségi „mozgalom”, amely radikális, a hitlere méltó evangéliumi életet megvalósítani akaró egyházi csoportokban és kisközösségekben realizálódik. Ezekben a közösségekben többnyire megoldódik a

hívők elmagányosodási és izoláltsági problémájuk is, csupán emberileg is gazdagodnak és főként kegyelmi élményeik révén krisztusi örömben élnek meg reménységüket, az üdvösséget.

Igy vált az egyház közösségi jellegének tudatosítása és megélése az egyház megújulásának, benne a modern keresztény nevelésnek egyik legfontosabb eszközévé. Ezért a keresztény pedagógiának egyik legnagyobb feladata a közösségre nevelés állandóan megújuló módszereit kidolgozni, úgy hogy evangéliumi tanúságtételünk megszabaduljon régi terheitől: az egyénieskedéstől, a szektásságtól és a maradiságtól.

A közösségi életre nevelés alapvetően *tanúságtételre* való nevelést jelent. Közösség és tanúságtétel korrelatív fogalmak. Éppen ezért minden keresztény tanítás és nevelés *missziós* jellegű, aminthogy a tanúságtétel is az. „Minden katekézis misszionárius, és nem csupán abban az értelemben, hogy mások gondozására a különféle környezetben élő közösségeket megmozgatja, és az egyház közös javára felhívja a figyelmet a missziós hivatások ébresztésére, hanem mert arra is indítja őket, hogy nyitottak legyenek más emberek iránt és minden ember előtt tanúságot tegyenek, kezdve saját egyházi közösségük mindennapi megújításával.”¹⁶

A közösségi tanúságtétel mindig a Krisztus óhajtott *egység* realizálása, mivelhogy az egy *hitre és az egyetlen Úrra* épül, akinek nevében mindnyájan megkeresztelkedtünk. „Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól” (Ef 4,4). Mivel pedig a krisztusi egység (közösség az Atyával és a Fiúval a Szentlélekben) életegységet jelent, mely a szeretetben teljeseedik ki, minden egyházi közösségnek *szeretet-közösségnek* kell lennie. Ez a szeretet-közösség a lényegileg egyenlő emberek *testvéri közössége*, mely magában foglalja a római katolikus egyházon kívül állókat is, Szent Ágoston szavai szerint: „Testvérek, erre a szeretetre buzdítottunk titeket leginkább, de nem csak titeket, hanem azokat is, akik kívül vannak, sőt még pogányok, még nem hisznek Krisztusban, vagy tőlünk elkülönültek, velünk egy főben hisznek, de a testtől elváltak. Sajnáljuk őket, mint testvéreinket. Akarják, nem akarják, testvéreink ők. Akkor szünnének meg testvéreink lenni, ha megszűnnének mondani: Mi Atyánk!”¹⁷ *Delespesse*, a közösségi élet kiváló belga szakértője így is határozza meg a krisztusi közösséget: „Azoknak a személyeknek élő és állandó testvéri csoportja, akik kölcsönös felelősséget vállalnak egymás iránt, megosztják önmagukat és amijük van, hogy megvalósítsák az emberi egységet”.¹⁸ Igen, az emberek egységét Jézus Krisztusban. Így lehet a keresztény közösség az egyházban, és maga az egyház kisebb közösségei által valóban a világ szentségévé. Erre a hivatásra ránevelni a gyermekeket: valóban a legszebb feladat.

Jézus az evangéliumban új közösségi rendet épít, amely föléje emelkedik a biológiai és társadalmi törvényeknek. Ez az új közösségi rend az Atyában való *hitre és engedelmességre* épül: „Miközben még a néphez szólt, anyja és testvérei megálltak kint és beszélni akartak vele. Valaki megmondta neki: „Anyád és testvéreid kint állnak és beszélni akarnak veled.” De ő megkérdte a hozzá szólót: „Ki az én anyám és kik az én testvéreim?” Aztán kirtarta karját tanítványai felé és így szólt: „Ezek az én anyám és testvéreim! Aki teljesíti mennyei Atyám akaratát, az mind testvérem, nővérem és anyám!” (Mt 12,46—50). Ennek az evangéliumi részletnek értelmében *hitre* nevelni ma is anyyi, mint a hiten alapuló új közösségi életre nevelni az embereket.

Isten szentháromságos közössége Jézus által nyilvánította ki előttünk szeretet-életét. „Az élet megjelent. Mi láttuk, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, mely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Azt hirdetjük tehát, amit láttunk és hallottunk, hogy ti is közösségben legyetek velünk. A mi közösségünk ugyanis közösség az Atyával és Fiúval, Jézus Krisztussal. Azért írjuk ezt nektek, hogy örüljetek és örömrünk teljes legyen” (1Jn 1,2—4).

Ez a levélrészlet minden keresztény közösségi nevelésnek mottója lehet.

Jegyzetek:

1. Az 1977. évi püspöki szinodus témája: „Katekézis a mi időnkben, különös tekintettel a gyermek- és ifjúsági katekézisre”. A szinodus 1977. október 28-án „Üzenet Isten népéhez” c. záradokumentumot adott ki. Az idézet a 7. pontban található. — 2. Üzenet Isten népéhez, 1. — 3. 2. Vatikáni zsinat, *Gravissimum educationis*, 2. — 4. *Gravissimum educationis*, 3. — 5. Ordo celebrandi matrimonium, Roma, 1969. márc. 19. (Magyar nyelvű kiadása, „A házasságkötés szertartása”, Budapest, 1971. 28. old.) — 6. *Tobias Brocher*, Das unbekannte Ich. roro tele 9, 1971⁶, 65. o. — 7. Bővebben ld. *Nánási Miklós* (szerk.), *Pedagógia*. Budapest, 1971. 18—22. o. — *Marielen Leist*, Neue Wege der religiösen Erziehung. München, 1968², 175. o. — 9. A gyermekkeresztelés szertartása (Ordo baptismi parvulorum). Budapest, 1973. 55. o. — 10. Üzenet Isten népéhez, 13. — 11. Vö. *Paul Michael Zulehner*, Religion nach

Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral. Wien-Freiburg-Basel, 1974. — 12. Vö. *Murányi Mihály*, A vallásosság struktúrájának és funkcióinak változásai. Melléklet a Világosság 1977. januári számához, 21—32. o. — *Tomka Miklós*, A vallási kultúra maradványai a vidéki fiatalok körében. Pedagógiai Szemle, XXVII/1. 1977. jan. 10—21. o. — 13. *Tomka Miklós*, Az egyházak változó társadalmi szerepe. Szociológia, 1976/2. 235—247. o. — 14. Üzenet Isten népéhez, 15. — 15. VI. Pál pápa, Evangelii nuntiandi, 1975. dec. 8. Magyarul: A 2. Vatikáni Zsinat tanítása. Budapest, 1975. 531—532. o. — 16. Üzenet Isten népéhez, 17. — 17. Szent Ágoston, Ex enarrationibus in psalmos. CCL 38. 272. (Brev. Rom. Hebd. XIV. per annum Feria III. Mat. 2. lect.) — 18. *Max Delespesse*, Questa comunità che si chiama Chiesa. (Eredeti címe: Cette communauté qu'on appelle Eglise. 1968.) Milano, 1969. 17.

Csanád Béla

A FELTÁMADT KRISZTUS MEGTAPASZTALÁSA A PLÉBÁNIAI KÖZÖSSÉGBEN

Az alábbiakban a Krisztus-témakör bizonyos koncentrálsására, egyben pasztorális alkalmazására szeretnénk vállalkozni. A Krisztus-esemény legeminensebb, csúcsmozzanatát emeljük ki, de nem elszigetelt önmagában mutatjuk be a feltámadást, hanem mint az egész kereszténység, a keresztény hit és élet alapélményét, *forrását és foglalatát*. Így ágyazódott bele egykor a történelembe azzal, hogy egyházat teremtett, és fordítva —, most ez az egyházi közösség képes a feltámadt Krisztus megjelenítésére, hordozására és megtapasztalására a világban.

De valóban képes-e? — merülhet fel mindjárt a kételkedő kérdés. S ez már a cím olvasásakor felvetődhetett, mert bizonyos realitások színe előtt elméletinek és feszítetten eszményinek tűnik a címben foglalt állítás. Ezért induljunk ki e realitásokból! Úgy, amint egyház-közöségeink mindennapi életéből — bizonyos elkerülhetetlen egyszerűsítésben és általánosításban, sőt talán kiskarikításban — élnek táru a kép.

Szituáció és a kereszténység örömhíre

Egyrésztől tény, hogy a papság igyekvése és becsületes helytállása vitathatatlan, sőt az életkort is figyelembe véve ez sokszor erőn felüli odaadással történik. A mögötte levő lelkipásztori elv alapvetően a zsinati „szolgáló egyház” koncepciója, de nem hiányzik sajnos ennek devalválódott formája sem: valamiféle „szolgáltató” (sőt néhol „önfenntartó”) egyház gyakorlata. Pl. hogy mindenütt minden szentmise — az eddigi rend szerint el legyen végezve; ezért némelyik papra 3—4 mise-mondás terhe jut vasárnaponként (de hétköznap sem ritka — minden tilalom ellenére — a 2—3 mise vállalása, a szolgáltató hívek igénye szerint reggel vagy este stb.). Másrészt ugyane „kiszolgáló” jelleg (a „szolgálat” szerencsétlen értelmezése!) még súlyosabb negatívumokat produkál a szentségek praxisában: előfeltétel nélküli keresztelések, esketések, béráltatások stb. Ugyanakkor nem hiányzik az eszmélőknél az önemésztő gyötrődés, hogy miért sorvadnak, hanyatlanak mégis a dolgok, miért üresednek a padosok, miért olyan közömbösülő, megfáradt a meglévők hite és vallási élete is. A papság nagy része erre a kérdőjelre a legkézenfekvőbb és magunkat felmentő tényre hivatkozik: a korszellel, a szekularizált világ vallástól elidegenítő hatására. S még azt sem mondhatjuk, hogy alaptalanul. Csak az a baj, hogy megelégszünk ennyi okadatolással, s nem akarjuk mélyebben is elemezni a helyzetet. Belátni, hogy a vallásos magatartások, igények és formák, de az egész egyház életében is egy radikális *változásnak, átalakulásnak* vagyunk kortársai, sőt aktív, formáló munkatársai. Ezt elfogadva kell helyesebben az adni-vallónkban, a hozományban nem tudjuk megéreztetni és megmutatni a radikálisan újat, a mindig újat, a páratlanul egyedülálló. Ez a világ számára a legérdekesebb és legfontosabb örömhír: a keresztre feszített és feltámadt Krisztus valósága.

A módszer tehát jórészt a múlt századok intézményes vallásosságának, népegyházi struktúrájának megfelelő (pedig a fokozódó paphiány miatt ez már alig tartható!), és tartalmilag sokhelyütt meglehetősen a perifériákon mozgunk. Pedig minden jel szerint újból a leg-

lényegibb, legoriginálisabb, a primér őskeresztény bizonyosságra és alapélményre van szüksége a világnak. Tartalmilag ezt jelzi századunk vajdúda az egzisztenciális kérdésekkel, a halál és irracionális sötétségeivel, ahogy az örömről szóló pápai körlevél írta: „a remény nincs már biztosságban... Isten csöndje nyomasztó... hidegség, sötétség és szomorúság van a lelkekben”.¹ Formailag pedig ugyanezt a szükségét bizonyítja az a történeti jelenség, amit „gyorsuló idő” néven próbálunk megérteni. Nyugtalan dinamizmus, radikális változások — sokszor még az utak-célok bizonytalanságát is vállalva, csak hogy ne legyen áporodott nyugalom! A magunk közvetlen társadalmi és szellemi közegét idézve: 30 év alatt akkorrát ugrott a magyar történelem, amennyit évszázadok alatt sem. Mindig mindenütt újban részesülnek az emberek: új élményekben, életformában, kultúrában, munkaeszközökben, módszerekben, továbbképzésben, új és új benyomásokkal árasztanak el a tájékoztató és szórakoztató technikák. Ilyen lélektani klímában a kereszténység könnyen a maradiság, sőt avult múltbeliség szárnalmas benyomását keltheti. (Persze az olyan panasz sem ritka, hogy már az egyház sem a régi!) De nem lehet kitérni a probléma elől azzal, hogy mi nem vereszenyhetünk a kordivatokkal, nekünk örök mondanivalónk van. Éppen ez a kérdés: nem adjuk-e a múlt századok akkomodációit, esetlegességeit,² ahelyett, hogy valóban a legnagyobbat és mindig örököt mutatnók fel a világnak, a legtöbbit, amije van a kereszténységnek, és amit sohasem nélkülözhet az emberiség: a feltámadt Krisztust. A végrendelkező Udvozító szellemében: „Amit a világ nem adhat, azt adom én nektek” (vö. Jn 14,27).

Példának és indokolásul mindjárt egy egészen konkrét kérdés: mit mutatnak fel *temetési szertartásaink*? Falun diszkreditáló sokak számára a még mindig divó, primitív „búcsúztató” stílus (ez volna a feltámadt Krisztus megtapasztalása?), városon pedig a félórakra beosztott, lelketlen, személytelen, nagyüzemi „eltakarítás”, ahogy ezt jogosan felpanaszolja a hívek. S tesszük ezt olyan időben, amikor a társadalmi szertartásoknak mind igényesebb irodalma van, s gyakorlatilag mind többet, személyesebbet, családiasat igyekeznek nyújtani. A Társadalmi Szemlében³ Lukács József nagy tanulmánya foglalkozik e kérdéssel is, szembe-tesítve a marxizmust a vallás esélyeivel, és joggal ránk olvassa bizonyos „egyházi szertartások emberközelségének hiányát” (tapintatos fogalmazás!).

A liturgia a keresztény öröm megjelenítője

Visszatérve az alapgondolathoz: legalábbis a pasztorális és teológiai reflexióban mind kevésbé szorul bizonyításra, hogy nekünk ma a kereszténység lényegét kell adni, Jézus Krisztust. De *hol, hogyan, milyen formában?* — ez a kevésbé viláos része a problémának. Két eszköz és mód semmiképp nem nélkülözhető, bár „haayománvos” eszközök. Ezek Krisztus akaratóból a szóbeli és a megtesesült Ige szakramentális közvetítői, tehát a lényeg hordozói: ti. a kérüama és a liturgia — az eukarisztával és a szentséaekkel. Az utóbbi évtized viszont mind jobban fölfigyeltet egy megtapasztalhatóbbnak érzett krisztusi jelenlétre, ami az egyházi közösség által valósul meg, s ahol a közösség szakramentális jellegű közeaként Krisztus megtapasztalása közvetítőjének mutatkozik. E három mozzanat adja (egymásbafo-nódóan) további reflexiók tárgyát.

Az, amit mindhárom eszköz közvetít, tartalmilag a *feltámadt Krisztus* valóságát jelenti, s e valóságnak *örömteli megtapasztalását*. Ez nem azonos semmiféle triumfalizmussal, hanem a Szentatya 1975-ös szentévi körlevelében bátorított „keresztény öröm”. Ennek az ősi örömnek, a kereszténység alapélményének újra-felfedezését főképpen a liturgiának, és pedig a *megújított liturgiának* köszönhetjük, és nem pl. a hittudományak. Bár nem hiányzik itt sem az öröm felhangja, főképp a reménységnek és az emberiség, a világ eszkatológiai megdi-csőülésének teológiájában. Korunk teológiája alapvetően mégsem az evangélium öröm-érzésében fogant. Rahnerrel pl. nemrégiben mutatták ki legjobb tanítványai, hogy teológija — az általános hiedelem ellenére — még csak nem is filozófiai fogantatású, hanem abból a szorongó Isten-élményből fakad, amely a „rejtőző Isten” távollétét szenvedti meg. Ez a teológia zömében a korrall együtt gyötrődő, új utakat, megértést kereső, szolidáris teológia, és keveset tud érzékeltetni a hit örömeiből.⁴ Ugyanezt megerősíti egy interjú:⁵ „A világ maga is elbizonytalnodott. Nagy baj-e, hogy mi magunk is osztozunk kortársaink tanácstalanságában?” Rahner aligha szorul a mi megnyugtatósunkra, de vele együtt válaszolhatjuk: nemcsak hogy nem baj, hanem ez a kötelességünk. Épp eleget voltunk elszakadva a világ kínlódásaitól, a magunk teológiai gettójába sáncolódva. A Zsinat óta — a Gaudium et Spes szolidaritása jegyében — „az idők jeleit” kell értelmeznünk a kinyilatkoztatás fényénél. Ez a teológia hivatászerű, bár sokszor nehéz és szorongató felelőssége.

A kereszténység gazdagságából futja mégis egy más forrásból az öröme is. A liturgia ez a forrás, mely a pápai körlevél szerint⁶ „már közel húsz évszázada árad az egyházban”, „a

mózesi húsvét öröme" után beteljesülten „az új húsvétban" és „Krisztus új jelenlétében", „az eukarisztia örömteli vasárnapi megünneplésében". „A keresztfeszített és megdicsőült Krisztus itt jár tanítványai közt, hogy mindenkit meghívjon a feltámadása által lehetségessé vált megújulásra. Ez az Isten és ember közti szeretetszövetség csúcspontja, a keresztnyi öröm jele és forrása, az örök ünnep felé vezető út egy-egy állomása." — Vagy a Magyar Püspöki Kar ézevi jelentős liturgikus körleveléből idézve: „... a húsvéti titok jelenvalóvá-tételéről van szó, a szenvedő, meghalt és feltámadt Krisztussal való titokatos egyesülésről... Az (eukarisztikus) ünneplés emberi mivoltunk legbensőbb mélységeiből fakad: egyszerre emlékezés és lelki birtokbavétele az eseménynek, amely egyéni életünket, vagy mindannyiunkét sorsdöntően befolyásolta" (I. p.). Vasadi Péter költő szavaival: a szentmisére „szomorúságokkal terhesen lépünk be és feltámadva lépünk ki".⁷ De ugyanez a körlevél a *problémákat* és hiányokat is érzi: „Szentmiséinkről nem mindig lehet elmondani, hogy ünnepi hangulatot árasztanak, élményt nyújtanak. Gyakran magunk is száraznak, prózainak, szürkének érezzük azokat... Az ünnep és öröm légkörét nagyon sok tényező segíti elő: ének, templomi berendezés, felszerelés, világosság és fény hatása, virágok stb., de mindenekelőtt a pap magatartása." (III. 2.). A liturgiavezető személye kétségtelenül kulcskérdés, amelynek jelentőségét nem lehet elégszer hangsúlyozni. Itt azt a szerepét emeljük ki, amely az isteni szó emberi megjelenítésében hárul az igehirdető papra.

Az Isten szava — emberi szóban

A *kérügma* egzisztenciális és szólító karakterét korunkban elsőnek R. Bultmann tudatosította.⁸ Az evangélium — szerinte — radikális proklamáció, és nem tanrendszer, vagy filozófia. Isten irgalmas szeretetét nyilatkoztatta ki a világnak, amely Jézusban lett nyilvánvalóvá. Benne az ember találkozik az Istennel. S ez az esemény, amely Bultmann szerint eszkatológiai és nem tisztán történeti, — egy folytonosan jelenvaló, permanens esemény. Pontosan az igehirdetés jeleníti meg minden egyes ember számára. És az egyház elvétené küldetését, ha Jézusról és a Krisztus-eseményről csupán történeti kategóriákban beszélne. Krisztus állandó jelenvalóság az igében, a kánoni misszióval meghirdetett *kérügmában*, mert az isteni szó beleöltözködik, „beletestesül" az ember ajkára adott isteni, s ugyanakkor emberi szóba. Az isteninek médiuma lesz az emberi, teljes azonosulásban vele. Ez az értelme a krisztusi ígéretnek (Lk 10,16): „Aki titeket hallgat, engem hallgat", és a többszörös szentpáli állításnak: „Mi az Isten igéjét hirdetjük". Ez tehát nemcsak azt jelenti, hogy a prédikáló Istentől beszél, vagy hogy tartalmilag reprodukálja Isten valamikor elhangzott szavát. Még annál is sokkal több, hogy Isten nevében, tekintélyével, kegyelmi támogatásával szól. Isten igéjét hirdetni azt jelenti, hogy emberi szavainkba, beszédünkbe burkolózza valóságosan az Isten szavát mondjuk ki. A papnak ezzel a megrendült tudattal, de bizakodással is kell ajkára vennie a *kérügmát*, s a hívőnek ezzel a hittel kell fogadni az ígét, hogy a bármily gyarló emberi szavak által Isten szava lesz jelenvalóvá, Krisztus szólítása hangzik fel. A *predikációnak* tehát azt kell érzékeltetni, hogy a feltámadt, *élő Jézus most szólítja az övéit*: Ne féljete, én vagyok, veletek vagyok!

Különösen a szentmisék homiliáinak kell a misztérium paszkálé ezen atmoszférájában mozogniok. Minél kevésbé élünk idegen, szónoki ügyeskedések, okoskodások és profán manipulációk eszközeivel! Ne törekedjünk mindig mindenáron tanításra, „okulásokra"! A szó egzisztenciális értelmében *élményszerűség*, *életszerűség* legyen a cél, kb. ilyesféle igényekre válaszolva: mit ad, mit jelent nekem, hogy hívő vagyok? Milyen lelki erőt, vigaszt, üdvöt, többletet, örömet, biztonságot? Tehát a hit örömeinek valamiféle megtapasztalására törekedjünk. Ma ez gyakorlatilag kulcs-szónak tekinthető, ha teológiaiilag kiegyensúlyozásra is szorul. Rahner is (e kiváló elméleti hittudós) a *kérügmáról* szólva ismételtelen kéri az igehirdetőket, hogy legyen „*egzisztenciális érzékük, fantáziájuk*", amellyel egy mai ember helyzetébe, vallási igényeibe, szokászatéba, adottságaiba stb. beleélik magukat, s ennek megfelelően beszéljenek.

A krisztusi közösségek felé!

A liturgia és *kérügma* után a harmadik közvetítő közegekről kell a továbbiakban szólnunk: az *egyházi közösségről*, amely bizonyos adottságok mellett önmagában képes Krisztus megtapasztalásához segíteni. E tényező iránt egy idő óta nagymértékben megnőtt a figyelem. És nemcsak a spontán kezdeményezők, vagy szaktudományos reflektálók érdeklődnek, de a „hivatalos egyház" is komoly reménységet lát a megújuló egyházi közösségekben, melyek-

nek csak jogi megfelelője, vagy — kisközösségek esetében — kerete az egyházközség, ill. plébánia.⁹

Az 1977. évi Püspöki Szinódust értékelő kommentárok rámutattak, hogy a (hitoktatásról tárgyoló) tanácskozások visszatérő motívuma volt — a hit élménye, megtapasztalása, és kifejezetten a legtöbbet használt szó — a közösség. Ez persze nem meglepő annak, aki fel tudja idézni már a zsinati okmányokból pl. a Lumen Gentium 28. pontját, ahol egyetlen rövid részlet többszörös szinonimában szorgalmazza az igazi keresztény közösséget, a krisztusi „koinoniat”: „Az áldozópapok... a püspök hatalma alatt megszentelik és igazgatják az Úr nyájának rájuk bízott részét, az Isten családját, ezt az egy szívvel-lélekkel olvadó testvériséget összegyűjtik, ... és azok azon a helyen láthatóvá teszik az egyetemes egyházat. S mint a nyájnak jó szívvel példaképei, úgy legyenek helyi közösségük élén, és úgy szolgálják, hogy e közösség méltó legyen... az Isten egyháza nevére.” Ugyanez bölcsen a mi problémáinkra és a célra is rámutatón — az említett Püspökkari körlevélben: „A szentmise e helyi egyház, a megváltottak közösségének ünnepe. Igen sokszor sajnos inkább csak közönségről beszélhetünk, egymást sem ismerő jelenlévőkről... Őket kell minden erőfeszítésünkkel közösséggé kovacsolnunk, ... apostoli lelkületű közösséggé... Ezeknek az élő hitű közösségeknek megteremtése egyik legfőbb feladatunk” (III. 1.)

Az értelem ateizmusa mellett, ami tiszta, következetes formában aránylag ritka, számolnunk kell — egyelőre valószínűleg még tovább-fokozódón — E. Biser kifejezésével „a szívek ateizmusával” (elkülönbösülés). S ez egyáltalán nem a világnézeti, ideológiai frontvonalak szerint jelentkezik, hanem mélyen belenyúl az intézményesen, kultikusan, vagy vallottan hívő közösségek életébe. Az ilyen emberek hitén a jellegtelen templomi tömeg — „összejövetel” — már nem sokat tud segíteni, nem tud igazi közösségi Isten-élményt nyújtani. Akkor hogyan lehetséges mégis Krisztus-megtapasztalás a plébániai közösségekben? Merjük nyugodtan felidézni és komolyan hinni az Úr szavait: „Ahol ketten-hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20). S itt döntő hangsúly van az „én nevemben”-minősítésen. Ennek intenzitása teremt a csak kötelességteljesítő, passzív, anonim tömeg helyén — *dinamikus, hatékony krisztusi közösséget*. S ezt reálishan és komolyan kell venni, ahogyan így vette az őskeresztény közösség, s ettől „egy lett a szíve-lelke” (vö. ApCsel 2,46). És később is a patrisztikus kor, amint tanúsítják a legnagyobb képviselők elmékedései e szentírási hely teológiájáról (Kriszostomosz, Euzebiusz, Alexandriai Cyrill, Origenész, Cyprían stb.¹⁰). Vagy ahogy komolyan veszi ma pl. a fiatal aacheni megyéspüspök, K. Hemmerle, erre építve pasztorációs programját¹¹ Tehát joggal ismételhetjük a püspökkari körlevél szavait: az élő hitű, apostoli lelkületű közösségek megteremtése — a legfőbb feladatunk!

Illusztrációnak egy irodalmi és egy néprajzi példát. A protestáns Schiller „Stuart Mária” c. tragédiájában olvassuk (V. 7.): „Mivel hitünk csak mindnyájunk hitével / erősödik, hol áhitattal ezrek / imádnak, ott a szikra lángra gyúl, / s a szellem szárnyakon repül a mennybe. / Ó boldogok, kik egyesült imában, / az Úr házában összegyűltenek!...”

Az új szellemű közösségek megteremtése jelenleg legnehezebbnek mutatkozik a falukon, ahol minden radikális változáson ment és megy át, és a régi formák, kötődések felbomlóban vannak vallási vonatkozásban is. Pedig népünkél volt már kialakulva komoly közösségi kapcsolódás, s ennek megfelelő népi szakrális koinonia, persze az elmúlt századok társadalmi és gazdasági miliőjéhez alakítva. Hogy mennyire az egész életet átjáró közösségi együttérzés jelentett ez, a néprajz számtalan adalékkal tanúsítja. Milyen megható figyelem pl., hogy bizonyos vidékeken — az esküvői-lakodalmas ünnepségek lezajlása után — az új menyecskét a férj asszony-rokonai ünnepélyesen kísérik az első vasárnap a templomba, s élvezetik új helyére, az asszonyok padsoraiiban. A Mária-lányok közössége után befogadja és oltalmába veszi az új közösség.¹² Ami egykor élő valóság lehetett, akárha évszázadok formálásában, de mára kiüresedett, „népi szokássá” halványult, miért ne válósulhatna meg új formában, az új időkben?

Ennek a *jövő szempontjából* is egzisztenciális jelentősége van. Ismeretes, hogy a Szent-szék 1972-ben érvénybe léptette a felnőttek krisztusi közösségbe való befogadásának, a három beavató szentség kiszolgáltatásának új rendjét. Bár e rendelkezés kétségtelenül a távolabbi jövőre is tekintettel van, vétkes könnyelműség lenne mindenestül elhárítani azzal, hogy nálunk nincs semmi jelentősége. S ha a közvetlen gyakorlati szükségesség még nem is általános, de a benne meghirdetett pasztorális elvek és domináló koncepció mindenképp már számunkra is irányadó. Ez egyébként ott található az új Keresztelési Ordo rubrikáiban is. Mindkét rendelkezés mint alapvető előfeltételt és közeget tételezi és föltételezi az egyházközségek „krisztusi közösségét”. Ebben és ezen keresztül ismerkedik ui. a katekumen, az áldozásra, bérmálásra készülő az evangéliummal, érdeklődik, fejlődik ki a hite és teljesedik be a megtérése. Vagyis valóban a krisztusi közösség lesz számára — tanúságtevő

erejével, a maga egészében és tagjaiban (különösen oktatók, kezesek, kereszt- és bérmaszülők stb.) — a feltámadt, élő Krisztussal való találkozás, a megtapasztalás jele és eszköze, közvetítője. Az „Isten népe” megbecsülő címének zsinati meghirdetése után és ezen belül immár a konkrétabb cél: *a krisztusi közösség.*

Tegyük ehhez az elvi-eszményi látomáshoz egy nagyon is reális prófécia! A lelkipásztorokod papság fokozatos előregedése és csökkenése folytán mind nagyobb mértékben van és lesz szükség a plébániák összevonására. Nemsokára nagy területeken szűnik meg, vagy legalábbis csökken a pap személyes jelenléte, és (ahol van ilyen) kisugárzó hatása. Ebben az érlelődő helyzetben szinte minden, az egyház jövődö élete — a konkrét *egyházközösségek vitalitásán*, Krisztust megőrző és hordozó közösségi erején fog múlni. Döpfner kardinális — a halála előtti utolsó körlevelében — ezzel a látomással vívódott.¹³

„Tanúim lesztek!” (ApCsel 1,8)

A befejezés előtt néhány konkrét kérdés: Hogyan állnak nálunk a dolgok? Érezzük-e a problémákat, ismerjük a célt, feladatokat, és csinálunk is valamit? Vannak komoly *jelei a felismerésnek*, folyóirataink dokumentumai ennek. Igen sok lelkipásztor munkájában tapasztalható a hősies erőfeszítés pl. a liturgia belső erejének kibontakoztatására, a predikáció korszerűsítésére, a családiasabb krisztusi közösségek megteremtésére. Egyébként a jövő lelkipásztorokodásának konkrétabb hogyanját igazában csak sejtjük és találgatjuk (ahogy Rahner is vallotta az idézett interjúban). De van sajnos rezignáció és tétováság is bőven, ahogy egy külföldi folyóirat ránkolvasa,¹⁴ hogy ti. „az előregedett klérus objektív akadályokra hivatkozik, hogy a saját maga aléltóságát és kényelmességét kendőzze. Nekünk van életterünk, vannak lehetőségeink, de nem használjuk ki őket eléggé. S ez már a mi bűnünk...”

Végül — egészen befelé fordulón — idézünk egy vallomást.¹⁵ Ugyanazt visszahangozza, amivel elkezdtük, de egy megragadó többlettel. Annál is inkább megrendítő, mert egy papi élet végső számvetésként, a síron túlról hangzó üzenet, az elhunyt dorogi plébános feljegyzéseiből való. „Estéknként a szentségi Jézus előtt keseregtem, hogy egyházközösségemben visszaesik a vallási élet, az egyháziilag eltemetettek kétharmad része szentségek nélkül hal meg, a megbérmáltak kétharmad része búcsút mond a templomnak. Könnyörögtem: mennyire szeretném Uram hozzád vezetni és neked adni a lelkeket. S ekkor — mintha maga az Ur mondta volna: Ha igazán akarod a lelkeket biztosítani nálam, akkor először *magadat add egészen nekem!* Megértettem, hogy hiábavaló minden papi fáradozásunk addig, amíg önmagunkat oda nem adtuk neki... Papi életünk alapfeltétele, amit Krisztus így fejez ki: „Én vagyok a szőlőtő...”, nálam nélkül semmit sem tehettek!” (Jn 15,5)

A pap egy másik világ hírnöke és jele a világban, bármennyire evilágból való. Az asri plébánost látva, egy párizsi ügyvéd döbbenten mondta: Megláttam az Istent — egy emberben. Teológiai tudás nélkül kimondta ez a felismerés az üdvökonómia egész misztériumát, az inkarnáció, kinyilatkoztatás, egyház, szentségek kozmoszának egész rendjét. Krisztus az Istenemből, akiben az Isten láthatóvá-hallhatóvá, megtapasztalhatóvá lett (vö. Jn 14,9). Az egyház, amely ezt a transzparenciát állandóvá teszi, a maga jelszerűségi szakramentalitásában. Az egyházközösség, ahol a nagy egyház válik kitapinthatóvá, érzékelhetővé, és az általa hordozott-megjelentett Krisztus megtapasztalhatóvá. Es tegyük hozzá — megerhelhet felelősségtudattal: minden egyházközösség, plébániai közösség központjában a pap, a kegyelmi vérkeringés mozgatója, szíve, a hitbeli megtapasztalás és tanúságtétel sugárzó fókusza, akinek személyes megragadottságán, faszinációján, perszonális „jelszerűségén” igen sok fordul.

Most már a *végkonkluziót* is hozhatjuk (mind papnevelési programként, mind az önvizsgálat számára): Mire van szüksége a magyar egyháznak? Hivatásuk legmélyebb dimenzióit is megélt és vállaló papokra, akik egyénileg is találkoztak a kereszténység lényegével, s erre rátették életüket. Papokra, akik vállalják, hogy ezt a lényeget hirdetik és felmutatják a világnak: *a feltámadt Krisztust, s benne az emberiség örömteljes, eszkatológiai reménységét is*, és akik ezáltal teljesítik a Krisztustól kapott küldetést: Tanúim lesztek!

Jegyzetek:

1. Vö. Teológiai Évkönyv 1975. Bp. 14—15. — 2. A liturgiával kapcsolatban már beláttuk és elfogadtuk, hogy „formanyelve” megújulást és korszerűsödést kíván. Lelkipásztori módszereink, stílusunk nem szorul megújulásra? — 3. 1977. dec. 35. — 4. *Vorglimler: Neuere Kritik der Theismus*, in: *Concilium* 1977/3. 145. Vö. még *Orientierung* 1977/7. 84. — 5. Herder Korrespondenz 1977/12. 606. — 6. Teol. Évkönyv 1975. 16, 21, 35. — 7. Új Ember

1977. okt. 9. — 8. Ld. főképp *Bultmann*: Neues Testament und Mythologie, 1941; vö. *J. McKenzie*: Die Botschaft des neuen Testaments, Luzern, 1968. 334—5. — 9. Vö. a kérdés összefoglalását *Szennay—Tomka*: Egyházi kisközösségek, Teológia 1977/2. 118—123. — 10. Ld. PG 56, 137, 22/407, 74/155, 13, 571, PL 4, 524—5. — 11. *Hemmerle*: Der Himmel ist zwischen uns, 1977. — 12. Vö. *Hofer—Fél*: Magyar népművészet, Bp. 1975, 2. 496. — 13. *Mérleg* 1976/4, 345. — 14. *Turay*: Atheismus — eine Situationsanalyse, Entschluss, 1976/5. — 15. Ld. Teológia, 1977/4. 239.

Koncz Lajos

HOGYAN BESZÉLJUNK A GYERMEKEKNEK ISTENRŐL?

A tudomány, a technika fejlődése során úgy tűnik, hogy ma az ember teljesen megérti és hatalma alatt tartja a világot és ebben a világban az Istennek egyszerűen már nem jut hely. A hatalom nélküli Isten pedig nem Isten többé, hanem bálvány, az emberi agy szüleménye. Ezt végig gondolva rádöbbenünk, hogy az istenkép kialakítása komoly lélektani és pedagógiai feladatot jelent. Isten megismerése ugyanis nem pusztán elméleti kérdés, hanem a mindennapi életvitelünk alapformája. Attól függ, hogy milyen lesz kapcsolatunk az én és a világ között; valamint az én-te-mi emberi viszonylataiban. Mi az, amit korai életéveinkben megtapasztalunk? Az-e, hogy szeretnek — vagy inkább az, hogy mellőznek vagy megvetnek. Ettől az alapélménytől függ életünk alapdöntése, különösen az, hogy az Isten, az egészen Más —, minek fogjuk fel. Boldogságunknak, vagy fenyegető Bírónak? Felismerjük-e benne életünk támaszát, biztonságunk alapját?

Nyilvánvaló tehát, hogy az „Istenről szóló beszéd” helyessége ma nem annyira a tudományos teológia próbája, hanem megvalósulása már ott elkezdődik, hogy tudunk-e a kis gyermeknek jól szólni róla. Ezt a kérdést veti fel Joachim Türk a szülőknek szánt lelkipásztori írásában (*Von Gott mit Kindern sprechen —, Wort und Antwort* 1978/3. 87—90). Az alapvető szempontokat tömören így foglalhatjuk össze:

BESZÉLJUNK ÖSZINTÉN ISTENRŐL! — Még ma is előfordul a vallásos felnőttek körében, hogy Isten, mint nagyszakállú öreg királyt képzelik el, aki az égben trónol és onnan irányítja a vihart vagy napsütést, a jókat már itt a földön jutalmazza, a rosszakat pedig szenvedéssel, betegséggel sújtja. Ennek a beszédmódnak az a veszélye, hogy eleve mi határozzunk Isten és tettei fölött. Isten bekényszerítjük emberi fogalmaink szűk kategóriájába. „Hiánypótló” Isten lesz belőle. Ne legyünk önámítók és ne akarjuk értelmes gyermekeinket ilyen „gyerekes mesékkel” félrevezetni. Ez a mód hamarosan megbosszulja magát. A felnövekvő gyermek könnyen túlad az ilyen istenen. Alapelvünk legyen, hogy csak olyant mondjunk a gyermeknek Istenről, ami egy értelmes felnőtt előtt is helytálló. Hogy „Isten teremtette a világot” — és „téged édesanyád szült a világra” — ilyen állításokat nem szabad egymással ellentétbe állítva tanítani. Mind a kettő igaz, de másképpen igaz. A gyermeknek joga van arra, hogy mind a kettőt a maga értelmében a természettudományos, illetőleg vallási értelemben értse meg: Isten rendelte, hogy az élőlények növekedjenek, szaporodjanak. Isten belső erővel ruházta fel a fejlődő világot, az embernek pedig hatalmat adott, megbízást a természet törvényeinek felkutatására, erőinek felhasználására. Isten jót akar a világban és mi ezt a jót felismerjük és megvalósítjuk. *Isten tehát nem lehet a világ dolgaival azonos módon értékelni.* Isten nem egyike a „dolgoknak” —, ennek tudatosítása a fejlődő gyermekben továbbra is nagyon fontos ahhoz, hogy felelősen beszélhessünk Istenről.

BESZÉLJUNK ISTENRŐL BIZALOMKELTŐEN! — Az Isten szóval a gyermekben érzelmek, magatartások kapcsolódnak össze. Az első két-három évben a gyermeknek arra van szüksége, hogy alapvetően bizzik környezetében. Ezt nevezik a pszichológusok „ősbizalomnak”. — Mi biztosítja ezt az ősbizalmat? Az emberi kapcsolatok és viselkedésformák tartóssága a családban. Csak a biztonságot sugárzó személyekből nyerhet a gyermek biztonságot. Csak az erős és jóságos tett bontakoztathatja erős egyéniséggé a gyermeket. A bizalmat és a biztonságot az édesanya-édesapa és az idősebb testvérek közvetítik. A fájdalmakat, a betegségeket nem tudják mindig elhárítani, de segítenek leküzdeni. A gyermek azonban hamarosan észreveszi, hogy szülei sem mindenhatók és nem is teljesen jók és éppen ez az *időszak alkalmas arra, hogy az Isten-szó megteljen tartalommal.* Itt nem fogalmi pontosságról van szó, hanem arról, hogy a hangulatok, érzések, beállítottságok, élmények, mindaz, amit eddig a gyermek az ősbizalomból megérezett, most az Isten-szóban fusson össze. Isten legyen a biztosítéka annak, hogy érdemes élni, hogy lehet bízni a világban, az életben és semmi

olyasmi nem történik vele, ami végérvényesen rossz lenne. Minden, ami szép, jó, szeretetre méltó ezen a világon, Isten szépségének és szeretetének visszfénye — ami hiányosság van a világban, az viszont mutatja, hogy ez a világ nem az Isten.

Úgy kell beszélnünk Istenről, hogy a gyermek mindazt, ami lelkesíti, örömet okoz neki, biztonságot és reményt ad — egybe tudja kapcsolni Istennel. Viszont az a gyermek, aki nem kap szeretetet és bizalmat környezetében, aki nem tudja a jószágot megtapasztalni, az sem lélektanilag, sem teológiailag nem képes helyes istenképet kialakítani. Így már csak a későbbi, az éresi korszakban reménykedhetünk, hogy a gyermekkori, fájdalmas tapasztalásokból olyan igény ébred fel benne, ami az igazi szeretet és értelmesség felé fordul, mert lelki szomjúságát csak a megtapasztalását felülmúló Isten képes csillapítani.

Járható útnak bizonyul az is, hogy a szülőkről kialakult jó érzéseket vigyük át az Istenre. A hároméves gyermek, aki addig szinte istenként tisztelte szüleit, később „mitoszalanítja” őket, vagyis realisabb, emberibb szintre helyezi őket. Ebben az időszakban a szülők a gyermekükkel együtt találják rá az igaz Istenre. A szülők együtt imádkoznak gyermekeikkel, együtt kérik Isten segítségét, együtt hajolnak meg a végtelen Bölcsesség, Hatalom és Jóság előtt. A szülő és a gyermek eddigi szembenállását most átváltják, mivel együtt ismerik el Istentől való közös függésüket. A szülők igazi, hiteles vallásossága a gyermek vallásos lelkületének igazi megalapozója és kibontakoztatója.

A zsidó-keresztény vallást a *patriárkális társadalom értékrendszere* hatja át. Ezért magától értetődő, hogy Istent férfias és atyai tulajdonságokkal ruházzuk fel. Jól tudjuk azonban, hogy Isten sem nem férfi, sem nem nő — hanem szellemi Létező. Ha valaki édesanyaként élne meg és szólítaná meg az Istent, éppolyan helyesen járna el, mint aki atyaként tiszteli, hiszen a Szentírásban Isten maga is szerető édesanyához hasonlíta magát, aki nem feledezhet el gyermekéről (vö. Iz 49,15). — „Mint a fiút, akit anyja vigasztal, úgy vigasztallak meg én is titeket” (Iz 66,13). — A patriárkális társadalmi hagyománnyal nem szakíthatunk egyszerre, a „Miatyánk” helyett sem imádkozhatjuk a „mianyánkot”: azt azonban tisztázunk kell magunkban, és erre kell tanítanunk gyermekeinket is, hogy Istennek kizárólag férfias tulajdonságokkal való felruházása és ezeknek egyoldalú hangsúlyozása helytelen, mert meghamisítja az isteneszmét. *Isten úgy szeret, mint édesapánk —, de úgy is szeret, mint édesanyánk*, sőt még ennél finomabb, és teljesebb gyöngédséggel szeret. Hiszen az Oszövetség első lapjai azt is tanítják, hogy az ember — mint férfi és nő — együtt Isten képmása: „Isten megteremtette az embert, képmására alkotta, férfinak és nőnek teremtette” (Ter 1,27). Amit a kisgyermek megtapasztal édesanyjában, segítségük, hogy átvigye Istenre is és érezze Őt is olyanakként, mint aki anyai szeretettel is szeret, hiszen Isten a forrása mind az apai, mind az anyai szeretetnek. Az Istenben mindkét szeretet végtelen tisztaságban és tökéletes harmóniában van, mert Istennek nincs neve, Ő tiszta Szellem és Tökéletesség. A fehér fényt a prizma bontja a szivárvány színeire, Isten tiszta szeretetét az emberszívek prizmája bontja férfias-nőies jellegűvé, szülő-gyermeki színezetűvé.

ISTENRŐL REMÉNYKELTŐEN SZÓLJUNK! — Istenről a várható beteljesedés reményében beszéljünk. Ami szépet, jót, boldogítót mondhatunk, azt teljességében csak Istenre vonatkoztathatjuk, az evilági tapasztalások viszont arra utalnak, amit remélhetünk, amire várkozunk. Vágyaink itt és most részben valósulnak meg. Az új életben teljesebben. Ezért jól vigyázzunk, mit mondunk a gyermeknek. Akinek édesanyja meghalt, ne mondjuk, hogy imádkozzon érte, és akkor rögtön föltámad; — azt se mondjuk, hogy a családját otthagytott apa tüstént visszatér, ha ezért könyörög, — ne hirdessük, hogy elegendő imádkozni az éhezéért, a szenvedéért, a betegéért. Az imádságok szükségesegek, jók, Istenhez kapcsolók, de nem elégségesek ahhoz, hogy velük mintegy „letudjuk” emberi kötelességeinket. Isten fölött nincs hatalmunk, terveit nem mi szabályozzuk!

Istenről szóló beszédünknek alapszabálya: Istenről keveset tudunk, de Tőle sokat remélhetünk! A legtöbb gyermeki kérdésre jó válasz, ha őszintén megmondjuk: Nem tudjuk biztosan, hogy ez vagy az hogyan van Istenben; miért tette vagy engedte meg a bajt, a betegséget, a halált, de bízunk benne, mert Isten jót akar velünk és nekünk, végső soron minden jóra fordul, hiszen az „Istent szeretőknek minden javára válik”. Istent ilyenek ismerjük meg, de teljességében mindig Titok marad, aki szereti az ember előtt meglepőnek tűnő megoldásokat. Isten tud görbe utakon is egyenesen írni, a cél felé irányítani. Isten végtelenül bölcsőbb, mint mi, és az örökkévalóság távlatában irányítja életünket. Minthogy nem a külsőt nézi, hanem a szíveket vizsgálja, ezért sokszor másképpen jár el, mint ahogyan mi Róla elképzeljük.

Istenről szóló beszédünknek egyik veszélye, hogy azt a hamis benyomást kelti, mintha valamit is tudnánk — vagy egyenesen jobban tudnánk — Istenről, mint Ő maga. Istenről helyesen csak az ima nyelvén szólhatunk. Tanuljunk meg és tanítsuk meg gyermekeinket

rövid, tartalmas mondatokban imádkozni, például: „Istenem, Te szebb vagy, mint amilyenek el tudlak képzelni!” — „Istenem, Te jobban szeretsz engem, mint bármelyik ember!” — „Istenem, Te hatalmas vagy, feltekintek rád és remélem, hogy egykor örökre boldog leszek Benned!”

„MESÉLJÜNK” ISTENRŐL! — Ez a „mesélés” annyit jelent, hogy ne oktassunk, moralizáljunk, hitelesen leírjunk, hanem egyszerűen beszéljünk Istenről. Istenről közvetlen tapasztalásból úgysem tudunk szólni, hanem csak arról, hogy az emberek évezredek folyamán mit gondoltak, hittek Istenről, milyen élményeik, megtapasztalásaik voltak. Izrael istentapasztalásáról az Ószövetségből, Jézus istenélményeiről az Újszövetségből mondhatunk eseményeket. Ezeket az elbeszéléseket ne úgy állítsuk be, mint pontos „tárgyi leírásokat”. Az Istenről szóló elbeszéléseket a maguk szentírási irodalmi műfajának megfelelően képekben, hasonlatokban, érzésekben közvetítjük a fogékony gyermeki lélekbe — és így fokozatosan elhintjük a hit, remény, bizalom magvait. Ne csak a történetek racionális tartalmát lúgozzuk ki és ezt feleltessük vissza, hiszen a gyermeki lélek — még jobban, mint a felnőtté — olyan képekből táplálkozik, amelyek érzéseket, vágyakat keltenek benne. Arra vigyázzunk azonban, hogy az Istenről szóló történetek ne legyenek önkényesen kitalált mesék, sem pedig csupán naturalista leírások. Azt kell tovább adnunk, amit szavahihető személyek hittek Istenről. *A leghitelesebb és legszavahihetőbb személy: Jézus Krisztus.*

És itt bezárul a kör: *Aki Jézusról tanít, Istenről beszél — aki Istenről beszél, hivatkozzék Jézus Krisztusra, aki közvetítő Isten és az ember között.*

Istennek neve van és minket is nevünkön szólít. Személyes Lény, aki személyes kapcsolatot keres velünk, szívét adja és szívünket kéri cserébe. Jézus neve — mint tudjuk — Jahve nevéből származik: Jeshua, Jehoshua — ami héberül annyit jelent: Isten megment, megszabadít, Isten az, aki megvált és boldoggá tesz. Istent Jézuson át ismerhetjük meg legjobban, Jézus közvetítésével léphetünk Istennel szerető személyes kapcsolatba és Jézus által ismerethetjük meg Istent legjobban másokkal. Ratzingerrel mi is azt kívánjuk: (Der Gott Jesu Christi, München, 1976. 21.): „Bárcsak sikerülne egyre teljesebben merítenünk Istentől, hogy mind jobban megismerjük Őt és hogy lehessünk mi magunk is másoknak az Istenmegismerés útjai.”

Kiss László

A földi események tovább áramlanak, mint a folyók. A parton egy hatalmas fa módján terebélyesedik Jézus Krisztus. Jézus Krisztus megtestesült, közöttünk élt, meghalt és feltámadott. Belegyökerezett a mulandóság áradatába. Félsz, hogy a mélység sodra elragad? Kapaszkodj erősen a fába. Félsz, hogy elsodor a világ hiúsága? Kapaszkodj Krisztusba! Hiszen érted lépett az időbe, hogy rátalálj Benne az örökkévalóságra. Ugy lépett a mulandóságba, hogy nem vesztesse el örökkévalóságát. Te a bűn miatt mulandóvá lettél... de az Úr vért ontotta, hogy megváltson és ezzel megnyitotta a jövő reményét. Még halandó testben járunk, de már az eljövendő halhatatlanságra vállalkozunk. Még a viharos tengeren evezünk, de reményünk horogát már kivetettük az örökkévalóság partjára.

Szent Ágoston

Ha nem tudjuk elsajátítani az Élet szavait, amelyeket Jézus az Evangéliumba vésett, lehetünk talán „jó keresztények”, de „az Evangélium analfabétái” maradunk, mert képtelenek leszünk arra, hogy életünkkel leírjuk: **Krisztus**.

Chiara Lubich

Számunk írói:

Balikó Zoltán ev. lelkész, Pécs — Boda László, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — Csanád Béla, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — Előd István főiskolai tanár, Budapest — Gál Ferenc, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — Goják János plébános, Györe — Jelenits István főiskolai tanár, Budapest — Kiss László lelkész, Budapest — Kocsis Elemér, a Ref. Hittudományi Akadémia dékánja, a Kollégium főigazgatója, Debrecen — Komesz Mátyás lelkész, Budapest — Koncz Lajos, az egrí Szeminárium rektora, főiskolai tanár, Eger — Mátrai Benedek lelkész, Törökszentmiklós — Nyiri Tamás, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — Széll Margit tanár, szerkesztőségi munkatárs, Budapest.

Az illusztráció Borsos Miklós művész munkája.

INHALT

AUFSÄTZE

TAMÁS NYIRI: Die Frage nach Jesus und die philosophische Denkart unserer Zeit

FERENC GÁL: Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch

ISTVÁN ELŐD: Menschliches Wissen und Selbstbewusstsein Jesu

ELEMÉR KOCSIS: Ökumenische Christologie

ISTVÁN JELENITS: Biblische Grundlage unseres Glaubens an die Gottheit Jesu

LÁSZLÓ BODA: Unsere Selbstverwirklichung in Christus

DURCHBLICKE

Entwicklung unserer Persönlichkeit in Jesus Christus (Margit Széll)

UMSCHAU

König der Liebe und des Dienstes (Sz. A.)

Der Heilige Geist führt das Erlösungswerk Jesu fort (Benedek Mátrai)

Erlebnis Jesu in der Gemeinschaft (János Goják)

Unsere Brüderlichkeit in Jesus Christus (Mátyás Komesz)

THEOLOGISCHES-SEELSORGLICHE FRAGEN

Der Seelsorger soll ein Mensch des Glaubens sein (Zoltán Balikó)

Zur Frage der christozentrischen Erziehung (Béla Csanád)

Erfahrung des auferstandenen Christus in der Pfarrgemeinde (Lajos Koncz)

Wie sollen wir den Kindern über Gott sprechen? (László Kiss)

SOMMAIRE

ÉTUDES

- TAMÁS NYÍRI: La „Question-Jésus” et la pensée philosophique de notre époque
FERENC GÁL: La véritable divinité et la véritable humanité de Jésus
ISTVÁN ELŐD: Le savoir humain et la conscience de Jésus
ELEMÉR KOCSIS: Christologie oecuménique
ISTVÁN JELENITS: Les fondaments bibliques de notre foi en la divinité de Jésus
LÁSZLÓ BODA: Notre réalisation de nous-même en Christ

PERSPECTIVES

L'épanouissement de notre personnalité en Jésus-Christ (*Margit Széll*)

TOUR D'HORIZON

- Le prince de l'amour et du service (*Sz. A.*)
Par l'Esprit Saint, c'est l'oeuvre redemptrice de Jésus, qui s'accomplit (*Benedek Mátrai*)
L'expérience de Jésus dans la communauté (*János Goják*)
Notre fraternité en Jésus-Christ (*Mátyás Komesz*)

QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

- Le pasteur, témoin de la foi (*Zoltán Balikó*)
Une question d'actualité: l'éducation centrée sur le Christ (*Béla Csanád*)
Le Christ ressuscité tel qu'il est expérimenté dans la communauté paroissiale (*Lajos Koncz*)
Comment parler de Dieu aux enfants? (*László Kiss*)

TEOLÓGIA negyedévi folyóirat, megjelenik március, június, szeptember és december közepén. — Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége. — Szerkesztőség és kiadóhivatal: 1053 Budapest, Károlyi M. u. 4—8. III. lépcső I. 8. (A kéziratot kizárólag ide kell küldeni) — Felelős szerkesztő: dr. Szennay András — Főmunkatárs: dr. Gál Ferenc — Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre. — Egyházi jóváhagyással — Előfizetési díj 1 évre 72,— Ft. Egyes szám ára: 18,— Ft. Belföldi előfizetés: Actio Catholica Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat, Budapest 62. 511—324 számú csekkzámláján. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 10.50 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54), a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendelkezésére (Teológia előfizetés) a feltüntetésével. — Terjeszti a Magyar Posta. — Minden jog fenntartva. —

78-4706 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Szendrői György

Index szám

25 821

ISSN 0133—1779